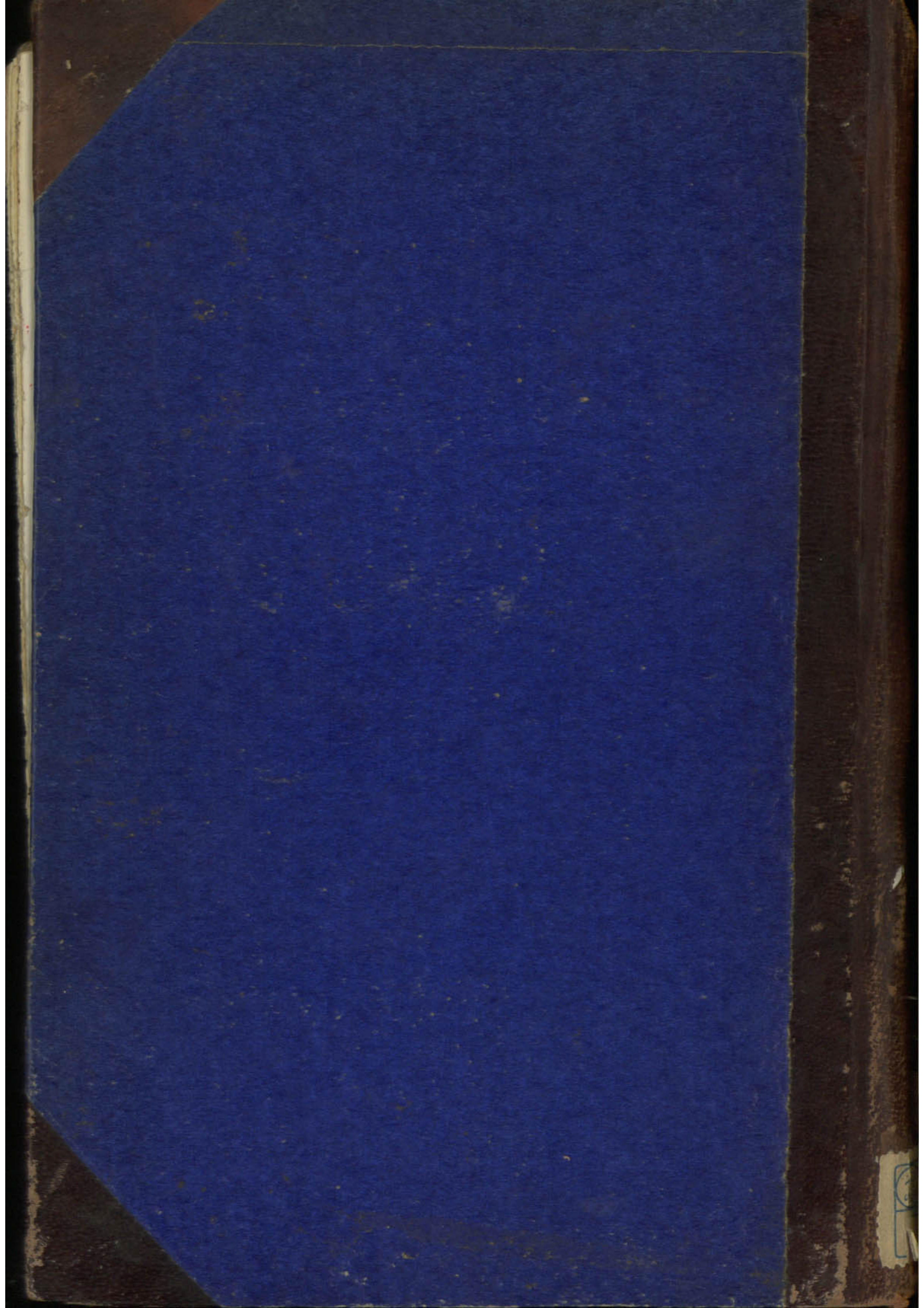
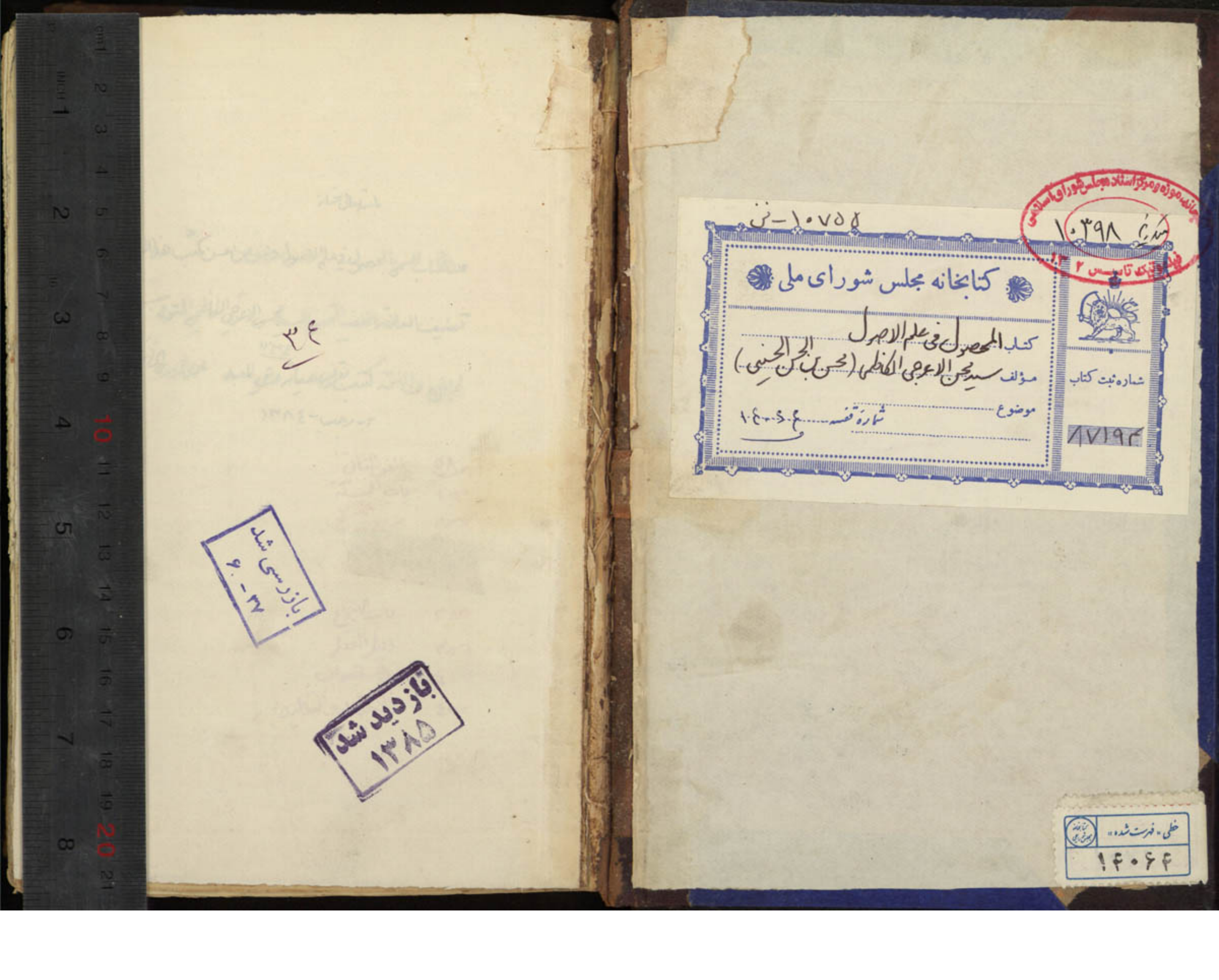




کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المحصول فی علم الاصول
مؤلف سید محسن الاعرجی الکاظمی (محسن بن الحسن الحسینی)
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۱۷۱۹۴
بازدید شد ۱۳۸۵
خطی «فهرست شده»
۱۴۰۶۴



ن-۱۰۷۵۸
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب المحصول فی علم الاصول
مؤلف سید محسن الاعرجی الکاظمی (محسن بن الحسن الحسینی)
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۰۴۰۰۴
شماره ثبت کتاب
۱۷۱۹۴
۱۰۳۹۸
بازرسی شد
بازدید شد
۳۴



باسمه تعالى شأنه

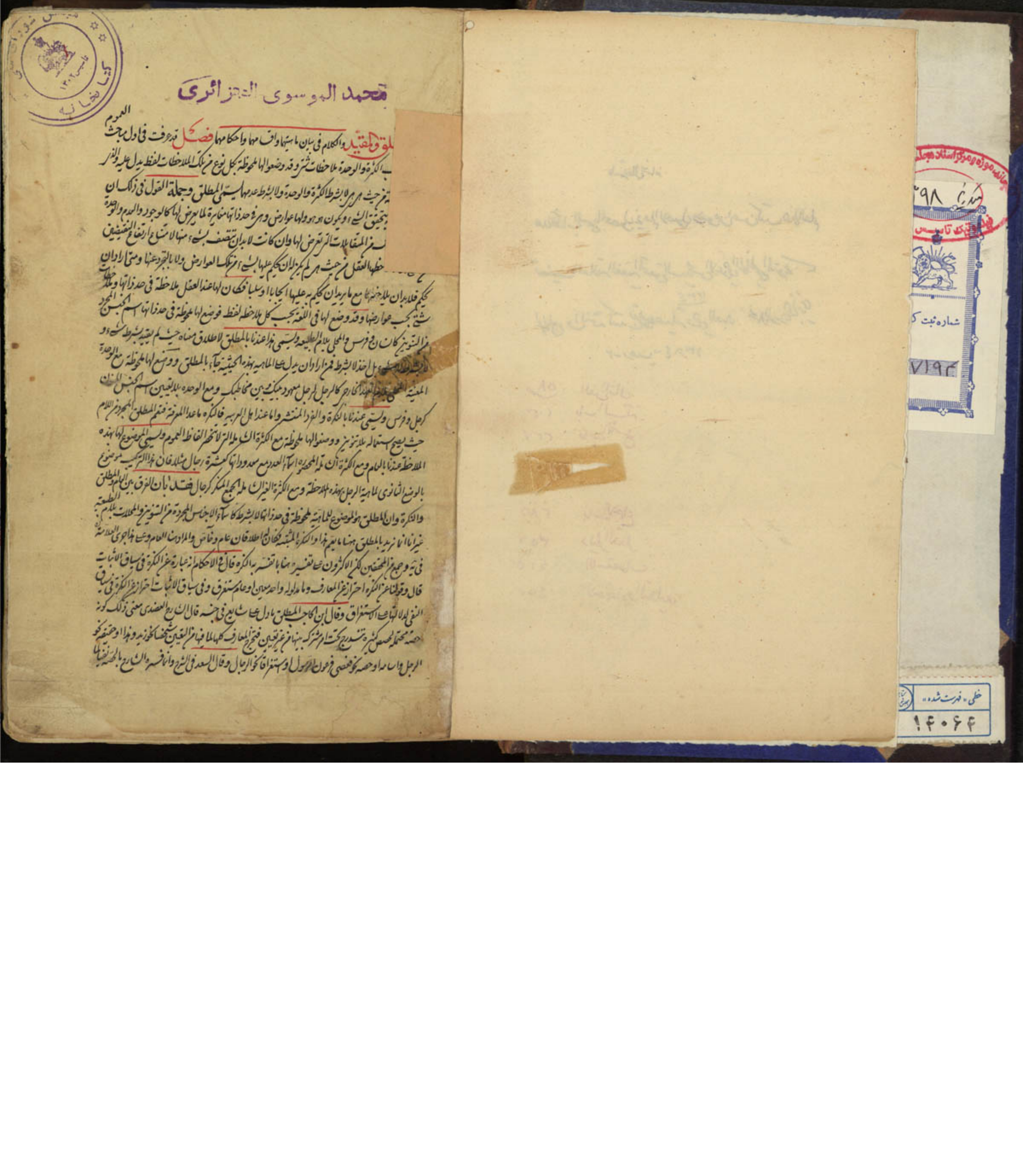
هذا الكتاب المسمى بالمحصول في علم الاصول وهو من احسن كتب هذا العلم

تصنيف العلامة الفقيه المحقق السيد محسن الاعرجي الكاظمي المتوفى

١٢٣٤

لم يطبع والنسخة كتبت تقريبا حياته وهي للعبد محمد الموسوي

٢ - رجب - ١٣٨٤



العموم

[المط]لق والمقید والکلام فی بیان ماهیتهما واقسامهما واحکامهما فصل قد عرفت فی اول مبحث
...ب الکثرة والوحدة ملاحظات شتی وقد وضعوا لها ملحوظة بکل نوع من تلک الملاحظات لفظا یدل علیه والقدر
...یة من حیث هی هی لا بشرط الکثرة والوحدة ولا بشرط عدمها یسمی المطلق وجملة القول فی ذلک ان
...تحقق الشیء ویکون هو هو ولها عوارض وهی فی حد ذاتها مغایرة لما یعرض لها کالوجود والعدم والوحدة
...ب من المتقابلات التی تعرض لها وان کانت لا بد ان تتصف بشیء منها لامتناع ارتفاع النقیضین
...ظها العقل من حیث هی لم یکن له ان یحکم علیها بشیء من تلک العوارض ولا بالتجرد عنها ومتی اراد ان
یحکم فلا بد ان یلاحظها مع ما یرید ان یحکم به علیها ایجابا او سلبا فکان لها عند العقل ملاحظة فی حد ذاتها وملاحظات
شتی بحسب عوارضها وقد وضع لها فی اللغة بحسب کل ملاحظة لفظ فوضع لها ملحوظة فی حد ذاتها اسم الجنس المجرد
من التنوین کان رجل وفرس والمحلی بلام الطبیعة ویسمی هذا عندنا بالمطلق لاطلاق معناه حیث لم یقید بشرط شیء او
[illegible] بل اخذ لا بشرط فمن اراد ان یدل علی الماهیة بهذه الحیثیة جاء بالمطلق ووضع لها ملحوظة مع الوحدة
المعینة المحلی بلام العهد الخارجی کالرجل لرجل معهود بینک وبین مخاطبک ومع الوحدة بلا تعیین اسم الجنس المنون
کرجل وفرس ویسمی عندنا بالنکرة والفرد المنتشر واما عند اهل العربیة فالنکرة ما عدا المعرفة فتعم المطلق المجرد من اللام
حیث یصح استعماله بلا تنوین ووضعوا لها ملحوظة مع الکثرة الشاملة التی لا تنحصر الفاظ العموم ویسمی الموضوع لها بهذه
الملاحظة عندنا بالعام ومع الکثرة التی لم تنحصر اسماء العدد مع معدودها کعشرة رجال مثلا فان هذا الترکیب موضوع
بالوضع الثانوی لماهیة الرجل بهذه الملاحظة ومع الکثرة الغیر الشاملة الجمع المنکر کرجال فتلخص بان الفرق بین العام والمطلق
والنکرة وان المطلق هو الموضوع للماهیة ملحوظة فی حد ذاتها لا بشرط کاسماء الاجناس المجردة من التنوین والمحلاة بلام الطبیعة
غیر انا انما نرید بالمطلق ههنا ما یعم هذا والنکرة المثبتة فکان للاطلاق اطلاقان عام وخاص والمراد هنا العام وعلی هذا جری العلامة ره
فی نه وجمع من المحققین لکن الاکثرون علی تفسیره هنا بما تفسر به النکرة قال فی الاحکام انه عبارة عن النکرة فی سیاق الاثبات
قال وقولنا عن النکرة احتراز عن المعارف وما مدلوله واحد معین او عام مستغرق وفی سیاق الاثبات احتراز عن النکرة فی سیاق
النفی فانها تعم الاستغراق وقال ابن الحاجب المطلق ما دل علی شایع فی جنسه قال الشارح العضدی معنی ذلک کونه
حصة محتملة لحصص کثیرة تندرج تحت امر مشترک بینها من غیر تعیین فیخرج المعارف کلها لما فیها من التعیین شخصا نحو زید وهذا او حقیقة نحو
الرجل واسامة او حصة نحو فعصی فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وقال السعد فی الشرح وانما فسر الشارح بالحصة [illegible]

توهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد المعرفات
ثم لا يخفى ان المراد بالتعيين ما يكون بحسب دلالة اللفظ والا فمثل جاءني رجل متعين في الواقع وان المراد بالمعارف
ما سوى المعهود الذهني وعرفه في المعالم بما في الشرح ومنهم من فسره بالمعنى الاخص قال في المنهاج ان لكل شيء ماهية
بها هو والدال عليها هو المطلق وقال في التمهيد في الفرق بين العام والمطلق العام هو الدال على الماهية باعتبار تعددها و
المطلق هو الدال عليها من حيث هي لا بقيد وحدة ولا تعدد ومرجعه الى ان العام هو الماهية بشرط شيء والمطلق الماهية
لا بشرط والتحقيق ما ذكرنا من ان المراد هنا ما هو اعم فان الاحكام الاصولية كوجوب حمل المطلق على المقيد مثلا كما تجري في
النكرة تجري فيما يدل على الحقيقة وحديث عدم تعلق الاحكام بالمهيات قد سمعت ما فيه و[illegible] ان اقصى ما يتخيل
امتناع تعلقها بالمهية بشرط لا دون المهية لا بشرط كما نحن فيه ولو لم يكن في المطلق الا الافعال والصفات ومن البين
انها انما تدل على الحقيقة لان المشتقات انما هي من المصادر المجردة عن التنوين لكفى وجريان التقييد فيها مما لا يكاد يخفى
واتحد وكل وارث ثم وارتكب انما يبنى على نحو خاص حسبما يحكم بالعادة ويقتضيه العرف فكان اطلاق [illegible] يقول
مقيدا بالعرف والعادة ثم ان كلامهم ما يدل على ان المعهود الذهني كاشتراء اللحم من المطلق وهو انما يتم على ما ذكرنا من ان
المراد بالمطلق ما هو اعم من النكرة وما يدل على الحقيقة وذلك لانه على ما حقق في محله موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن
وانما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه فجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار الوضع والفرق
بينه وبين النكرة كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فرد وبين اسم الجنس كلفظ اسامة ولفظ اسد فاسد موضوع
لواحد من آحاد جنسه فاطلاقه على الواحد اطلاق على اصل ما وضع له وهذا بخلاف اسامة فانه موضوع للحقيقة المتحدة
في الذهن فاذا اطلق على الواحدة فانما اريد به الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد وكذلك النكرة كما دخل
سوقا تعدد ان ما استعملت فيه بعض من جملة الحقيقة بخلاف المعرف كادخل السوق فانه انما يراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة
من القرينة كالدخول واما المقيد فله ايضا اطلاقان احدهما ما لا يدل على شايع في جنسه وبالجملة خلاف المطلق
بالمعنى المعروف بين الاكثر فتدخل فيه المعارف كلها والعمومات وما وضع للحقيقة من حيث هي كذلك على المعنى الذي اخترناه
حصه محتملة لحصص كثيرة تندرج تحت امر مشترك بل الامر المشترك الذي تندرج تحته الحصص الثاني ما اخرج عن شايع وان
بقي على الشياع ايضا وبالجملة المطلق ضم الى قيد فقلل من شياعه كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين افراد المؤمنة الا انها قد اخرجت
بهذا القيد عن شياع اعظم يعم الكافرة والمؤمنة فهو مقيد من وجه بالنسبة الى ما فوقه ومطلق من آخر بالنسبة الى ما تحته وهذا هو المقيد

وجوه استعمال المطلق

[illegible] السعد والاول ليس باصطلاح شايع انما الاصطلاح هو الثاني ويجيء المطلق في مقابله المقيد بهذا المعنى بمعنى
[illegible] خرج عن شايع حتى يخرج عنه كرقبة مؤمنة وهذا اخص الثلاثة لكنه ليس بالاصطلاح كما عرفت من ان المقيد
[illegible] لم يبق على شيوعه كرقبة مؤمنة واذا ورد عليه مقيد كرقبة مؤمنة عادلة قيده ووجب حمله عليه من غير فرق كما في
[illegible] اجماعا وبين المقيدين عموم من وجه فان المقيد بالمعنى الاول كما عرفت يصدق على الاعلام الشخصية والكنية وكل
[illegible] لفظ العامة وما وضع للحقايق من حيث هي كذلك كالرجل والانسان ولا يصدق بالمعنى الثاني على ما لم يخرج من شايع كذلك وكل
[illegible] يصدق بالمعنى الثاني على مثل رقبة مؤمنة ولا يصدق عليه بالمعنى الاول لبقاء الشيوع ويصدقان معا على
اخرج من الشيوع بحيث صار شيئا حقيقيا كهذا الرجل ويجيء المقيد في مقابل المطلق بالمعنى الاعم الذي اخترناه معنى ثالث او
هو ما ليس كحقيقة ولا حصة محتملة فيكون اخص من الاول وبينه وبين الثاني العموم من وجه ثم اعلم ان للمطلق ثلث
استعمالات احدها ان يراد به طبيعة الفرد المنتشر في ضمن اي فرد كان وذلك في الاوامر كادع لي رجلا واتبع ثوبا و
الثاني ان يراد به الطبيعة المتحققة واقعا في ضمن فرد معين من حيث حصولها في ذلك الفرد كقوله عز وجل وجاء رجل من اقصى
المدينة يسعى فان المراد من الرجل ههنا طبيعة الفرد المنتشر المتحققة في ضمن حبيب النجار ولم يرد خصوص حبيب حتى كانه
قال وجاء حبيب ليكون مجازا استعمل في المقيد كلا وانما اريد به ماهية الرجل ملحوظة مع الوحدة المعينة وهو الذي كنينا
عنه بطبيعة الفرد المنتشر اي طبيعته وماهيته هي الفرد المنتشر لكن لا من حيث تحققها في اي فرد كان كما في الفرض الاول بل من
حيث حصولها في هذا الفرد المعين حسب ما تشاهد من نفسك حين تقول جاءني رجل واخبرني بذلك رجل فانك لا تريد الا
الفرد المنتشر لكن من حيث وجوده في معين ونريد بالمعين ما يقابل الاول سواء كان معروفا لديك كان يجيئك زيد و
يخبرك عمرو فتقول رجل ولا تعرب عنه ومنه قوله تعالى وجاء رجل فانه يعلم انه حبيب لكن لم يكن هناك داع الى التنصيص عليه
او لم يكن كذلك كما اذا كان الجائي والمخبر انسانا لا تعرفه فانه في نفس الامر معين مشخص بلا ريب وان لم تعرف اسمه ونسبه
والمطلق في هذين الاستعمالين حقيقة كما صرح به ائمة المعاني الثالث ان يطلق ويراد به خصوص المقيد شخصا معينا كان
تقول اخبرني رجل وتريد الرجل الذي بين يديك حتى كان بمنزلة ان تقول اخبرني هذا الرجل او فردا من المقيدات كما اطلق
ومسح اليدين على الارض في التيمم واريد به الضرب كما تقول الرقبة وتريد المؤمنة وهو في هذا الاستعمال مجاز ثم ان كان الوارد
في الباب هو المطلق فحسب فلا اشكال ولا اجمال لانه ان كان مطلقا كما في الاستعمالين الاولين نزل على ما وضع له وكان
حقيقة وان كان معرونا نزل على ما تقتضيه القرينة وكان مجازا وان كان المقيد فحسب فكذلك لكن لا مجاز كما تقول

مقيد

اعتق رقبة مؤمنة واضرب هذا الرجل وان اجتمعا في الباب بان يرد في حكم واحد خطابان احدهما مطلق والاخر
كان يقول تارة ان ظاهرت فاعتق رقبة واخرى ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة جاء الاشكال
في هذا الباب ان المطلق والمقيد اما ان يكونا مختلفين بالذات كرجل ورقبة مؤمنة او متحدين لولا
القيد كرقبة ورقبة مؤمنة ولا كلام لنا في المختلفين وان صدق في الجملة على احدهما اسم المطلق وعلى الاخر اسم المقيد
وانما الكلام في المتحدين لان المنساق من قولهم المطلق والمقيد انما هو ما لم يكن بينهما الا القيد والمتحدان اما
ان يكونا متحدين في الحكم كاعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة ان مررت ببني تميم فاحسن الى الرجل منهم ان
اساء الى بني تميم فلا تسبهم ثم اما ان يكون الحكم في كل منهما امرا او نهيا او في احدهما امرا وفي الاخر نهيا فهناك
صور ثنتي عشر ولولا اهمال المختلفين في الموضوع لبلغت اربعة وعشرين واما احكامها فكلما جرى في تخصيص
العام من متفق عليه او مختلف فيه يجري في تقييد المطلق فيقع التقييد بالمتصل بدلا او صفة او غيرهما وبالمنفصل لفظا
او غير لفظ من اجماع او عقل او عادة او عرف او نية ويقيد الكتاب بمثله وبالسنة المتواترة وغيرها وبالاجماع والسنة
بمثلها وبالاجماع وبالسؤال ومذهب الراوي والعطف كزيد كافر وبالاعمرو وغير ذلك الا الفعل وكذا مسألة
تحكيم الخاص في العام فان في هذا الباب مثلها تحكيم المقيد في المطلق وان اختلف الشرط في باب العموم الاختلاف في هذا
الباب الاتفاق وربما زاد هذا الباب بتفاصيل ونزاع لم يقع هناك اذا عرفت هذا فنقول المطلق والمقيد ان
كانا متحدين في الحكم والسبب وكان الخطاب فيهما امرا كان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة كان
بينهما نوع تعارض وذلك ان قضية الاطلاق الخروج عن العهدة باخلاع العبيد كالكافرة في المثال وقضية الخطاب
بالمقيد عدم الخروج الا به والجمع لابد منه بامور احدها التقييد وهو تحكيم المقيد في المطلق وحمل المطلق عليه بمعنى ان المتكلم
لم يرد بالمطلق الا المقيد والقرينة خطابه بالقيد الثاني ان يترك المطلق على اطلاقه حتى يكون المدار في التكليف عليه
وتنزل الخطاب بالمقيد على الاستحباب فكانه قال بمجموع الخطابين اعتق رقبة اي رقبة شئت لكن المؤمنة اولى الثالث
ان يترك كل على ظاهره من الايجاب ولكن تنزل الايجاب فيهما على التخيير مجازا فان التخيير كما يكون باو واما كذلك يكون
بخطابين كما تقول للمستعير خذ هذا خذ ذاك تريد ايهما شئت الرابع ان يجعل المقيد ناسخا للمطلق ويكون
مدار التكليف على المقيد والفرق بين هذا والاول انها ستاتيح ان مدار التكليف في كل منهما على المقيد ان المطلق
على الاول انما اريد به عند التخاطب المقيد وعلى الرابع انما اريد به معناه لكن نسخ بعد ذلك والاكثرون على الجمع

حتى حكى العلامة في النهاية والآمدي في الاحكام الاجماع عليه ومن الناس من جمع بالرابع بشرط تأخر المقيد في
ربما اقتضى كلام بعضهم ان هناك من يجمع بالثاني والحق انه لا يعرف بذلك قائل فان قلت اوليس
منزلة العام في تناول الافراد والمقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين عمل بهما معا
ويكون التنصيص على الخاص للاهتمام وتاكيد الحكم وهو الجمع بالاستحباب قلت انما تنزل الخطاب على
الاستحباب حيث يمتنع التاسيس والايجاب او يبعد وحيث كان ذلك في المطلق قريبا اذ المطلق وان
كان متناولا لجميع الافراد الا انه على سبيل البدل ومرجعه الى فرد لا على التعيين صح ان يدعى انه المراد بالمقيد وهذا كله في
العام فان دلالته على الجميع لما كانت بطريق الشمول واطلاق ما يدل على الكل وارادة البعض وان قل كما تقول
ادع العلماء وانت تريد واحدا منهم او اثنين وهم كثيرون مما يأباه اهل العرف فلم يبق الا التنزيل على التاكيد
للاهتمام فلذلك استقامت طريقة اهل العرف واهل العلم حيث لا نسخ ولا بداء على ان يحملوا المقيد على البيان و
الخاص على التاكيد والاهتمام احتج الاكثرون بان في التقييد اعمالا للدليلين واعترض بان هذا الاعمال
موقوف على كون الامر في المقيد للوجوب العيني وهو ممنوع لجواز كونه للندب مجازا او المعنى انه افضل افراد المطلق على اطلاقه
ولا اهمال فيهما لاحد الدليلين كالاول فكيف ترجح الاول عليهما بذلك والكل فيه سواء نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق
ارجح من التجوز في المقيد لتم الاستدلال لكنه في حيز المنع ووجه العلامة في النهاية بان يقين البراءة والخروج عن
العهدة لا يتم الا به لان الاتيان بالمقيد يستلزم الاتيان بالمطلق ولا عكس ولقائل ان الذمة لم تشتغل بعد الطلب
البراءة اذ المفروض ان هذا هو دليل التكليف ونحن في استنباط الحكم والحق ان هذا القدر كاف في الترجيح لما
في الاخذ بالمقيد من الاحتياط وان كان واجبا ووجهه في [illegible] بان في الجمع بالاستحباب ارتكاب المجاز وفيه ان استعمال
المطلق في المقيد مجاز ايضا غاية ما هناك انه مرسل علاقته الاطلاق والتقييد والتجوز بصيغة الامر استعارة علاقتها المشابهة
وربما قيل مرسل علاقته الكلية والجزئية وليس لشيء لتعاقب الاحكام وليس لاحد ان يقول ان المطلق انما استعمل
في معناه وجاء التقييد من خارج كما في جاء رجل من اقصى المدينة انما يكون مجازا لو قصد به ذلك لانا نقول لا معنى للجمع
بالتقييد وحمل المطلق على المقيد الا كون المقصود بالمطلق عند التخاطب هو المقيد كما عرفت فالمجاز لازم انه يسلك نعم
الرابع لا يستلزم المجاز لكن دعوى النسخ والابطال اثر منه وكيف يثبت النسخ بالاحتمال وهو انما يثبت بالقطع
ونحن نقول ان العام على كثرته لا يقع من المطلق في شيء وانت اذا تتبعت محاورات الناس لم تكد تعثر على مطلق الا وهو

معقید بعرف او عادة او غیر ذلک من القرائن الکائنة او المقالیة تقول لعبدک اشتر اللحم وانما ترید ما تعتاده من لحم الضان
وادع لی رجلا وانما ترید من المسلمین واکتب الی فلان کتابا وانما ترید علی النحو المعروف وابن بابا وانما ترید علی
المالوف وکذلک تقول اکلت خبزا وشربت ماء ونمت وجلت الیه وقمت بین یدیه ورکبت
وفعلت وانما ترید الفعل علی نحو مخصوص وما یعتاد تناوله من الخبز والماء ذاتا وکمیة وکیفیة فکان اطلاق المطلق
فعلا واسما وارادة المقید منه طریقة معروفة استمرت علیها محاورات الناس حتی اذا ورد علی احدهم المطلق والمقید
لم یذهب الا الی التقیید واستبن ذلک فی قولک لعبدک اشتر لحما اشتر لحم ضان واتبع ما قمیصا اتبع ما قمیص
کتان وان اتبع لی دابة اتبع لی برذونا فارها فانک تجده لا یذهب الا الی انک لم ترد بالاول الا ما اردت بالثانی
فکان التقیید اعنی حمل المطلق علی المقید عند ورود الخطابین هو المتبادر المنساق عند الاطلاق فوجب المصیر
الیه بخلاف الجمع بالاولویة والتخییر فانا لا نجد احدا من الناس فی امثال هذه المقامات یذهب الی شیء منها کیف ولو ان
العبد عدل عن التقیید وذهب الی احد هذین حتی اشتری لحم بقر وابتاع لک قمیصا من قطن او صوف وجاءک بحمار لعد عاصیا
واستحق بذلک العقاب بل کان خارطا فی سلک المجانین والمستهزئین اذ لا فرق عند الناس بین ان یعدل الی ذلک او
یترک المطلق من راس الا غیره حتی یاخذ بدل اللحم تمرا والقمیص رداء والدابة قناة وبالجملة فالعدول عن التقیید عند الناس
عدول عن النص الصریح والاصل فی ذلک ان الامر بالمقید یقتضی بمفهومه النهی عن غیره فاما ما قال بعض المحققین
فی ابطال احتمال التخییر من ان الامر بالمقید لا یدل علی الافراد فکیف یدل علی التخییر فهما فیه انهم لا یرون ان کل
واحد من ای المطلق والمقید یفید التخییر بل الخطابین اذا اتفقا فانما یخیر المکلف فی الاخذ بایهما شاء حسبما جاء فی
الترجیح فان قلت الغرض تنزیل الکلام علی طریقة اهل اللغة وهم انما یخیرون باو ولا علی ما جاء عنهم فی رفع
الحیرة علی ان ذلک فی المتناقضین اللذین یقول فی احدهما افعل وفی الاخر لا تفعل لا ما کان من قبیل المطلق
والمقید قلت التخییر کما یقع باو وما فی معناها یقع کثیرا بدونها تقول خذ هذا الکتاب خذ هذا وانما ترید التخییر الا انه
لا بد من القرینة ومن ثم کان مجازا بخلاف ما کان باو فانه حقیقة نعم انما یقع بین المتباینین کخذ لحما خذ تمرا
ولا یقع بین المطلق والمقید لا تقول خذ لحما خذ لحم ضان فاما الجمع بالنسخ فان الناس وان حملوه عند
تحقق الفصل بین الخطابین کان یقول لعبده شهرا لحما ثم یرسل الیه ان خذ لحم ضان فانه یجوز ان یکون بیانا و
ان یکون نسخا وابطل الاطلاق اجازه او الامر اخذ لحم غیر الضان لکن مثل هذا فی الخطابات الشرعیة لا یتم وذلک ان

النسخ

... لو انما یقع بعد العمل او بعد مضی وقت یسعه ولئن جوزنا ذلک فالنسخ انما یثبت بالنقل ولا یثبت بالاحتمال
...سخ الجامع للشرائط انما یقع علی وجه الندرة فکیف تنزل علیه الکثیر الشایع مع ان فیه ابطالا لاحد الدلیلین
...رم علی ما فیه اعمالهما ورده بما احتجوا به علی ابطال الجمع بالنسخ بان التقیید نوع من التخصیص فی المعنی
...لق کرقبة مثلا ای فرد کان من افراد الماهیة فیصیر عاما الا انه علی البدل فیصیر تخصیصه نحو المؤمنة تخصیصا واخراجا
...یات عن ان یصلح بدلا فالتقیید یرجع الی نوع من التخصیص فیسمی تقییدا فکان حکمه حکم التخصیص فی کونه دفعا
...لظاهر بیانا لا حکم النسخ فی کونه رفعا للمعنی الثابت وابطالا ولو کان الخاص المتاخر بیان العام المتقدم ولیس
بناسخ له کذلک فلیکن المقید المتاخر ولقائل ان یقول ان تباینهما فی الاخراج لا یوجب تباینهما فی الحکم لان بینهما فرقا
او یقتضی اختلافهما فیه لان فی التقیید حکما شرعیا لم یکن ثابتا فی المطلق وهو الالزام بکون الرقبة مؤمنة فلا یجوز ان یکون
بیانا للمطلق فوجب ان یکون ناسخا له بالضرورة فهو اذن حکم شرعی رفع حکما شرعیا آخر وهو جواز اعتاق الکافرة بخلاف
الخاص فانه یدل علی بعض ما یتناوله العام فجاز ان یکون بیانا فلا یجوز حمله علی التخصیص الذی هو اهون ثم المخصم ان
ارادوا ان الخاص المتاخر مطلقا سواء کان قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده بیان العام لا ناسخ فمم وان ارادوا
ان الخاص المتاخر عن العام قبل وقت العمل به بیان فهو مسلم لکن اللازم ان المقید المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق
بیان لا مطلقا فمم لکن لا یقولون بهذا التفصیل فی المقید علی ان العام والخاص ان اعتبرا مثبتین فالکلمة متفقة علی
اعمالهما معا من غیر ان یحمل احدهما علی الاخر وان اعتبرا متخالفین فکیف یقاس المطلق والمقید المثبتین علیهما فاما
احتج من ذهب الی النسخ مع التاخر بان المقید لو کان بیانا للمطلق لکان المراد بالمطلق هو المقید فیجب ان یکون
مجازا فیه وهو فرع الدلالة وانها منتفیة اذ المطلق لا یدل علی تقیید خاص وکان هؤلاء یزعمون علینا انا ندعی ان
المطلق یدل علی المقید فی حد ذاته ولو کان کذلک لکان حقیقة فیه ولم یکن مطلقا بل کان مقیدا کلا انا قلنا ان المتکلم
حین المخاطبة انما اراد بالمطلق المقید ولم یقیده اتکالا علی الخطاب المقید جعله قرینة علی ارادته ومتی کانت الدلالة المجازیة
تتحقق قبل القرینة علی ان هذا لازم لهم حیث یتقدم المقید علی المطلق فانهم یقولون بان المراد بالمطلق هو المقید فان
قالوا ان القرینة متقدمة فتکون الدلالة مقارنة لصدور المطلق قلنا ونحن علی تقدیر تاخر المقید ما کنا نحمل المطلق علی
المقید حتی یرد علینا المقید فای فرق بین المتقدم والمتاخر من هذه الجهة فاما النقض علیهم بتقیید الرقبة بالسلامة من العیوب
مع ان اللفظ لا دلالة له علی ذلک لتناوله السالم والمعیب فقد یمنع تناول الرقبة للناقص ولو سلم فتبادر الکامل من المطلق عند

الاطلاق مما لا يخفى على احد وكيف كان فاطلاق المطلق وارادة المقيد في اخبارنا شايع ومنه قولهم في صلوة الجمعة مع
القوم اذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم كما في خبر حمران الوارد في صفة صلوة الجمعة حيث اطلق الامر بالصلوة
فانه حقيقة في القدر المشترك بين الاتمام ونية الانفراد وانما اراد الثاني بقرينة بعد ذلك كما تضمنه الخبران المذكوران
تقييده بذلك وبيانه بالنص والاجماع الدالين على المنع من الائتمام بهم وان كانا متحدين في الحكم والسبب وكان الخطاب
فيهما نهيا كان يقال في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر حيث يراد العهد الذهني كما في اشتر اللحم
فقد حكى جماعة من المحققين منهم الامدي في الاحكام وابن الحاجب انه لا خلاف في وجوب الاخذ بكلا الخطابين حتى لا
يجزي اعتاق المكاتب اصلا ويكون التنصيص على الكافر في الثاني للاهتمام فان قلت كما في الخطابين كل منهما عام
وخصوصا الكر ظاهر المحصول ومن صريح المنتهى انه لا فرق في حمل المطلق على المقيد حيث يحمل عليه بين الامر والنهي فاذا قال
لا تعتق مكاتبا وقال ايضا لا تعتق مكاتبا كافرا فانا نحمل الاول على الثاني ويكون المنهي عنه في الخطابين اعتاق
المكاتب الكافر وكان الاكثرين بنوا ما قالوه على عدم اعتبار المفهوم في النهي وما في المحصول ومنتخبه على الاعتبار كما في الامر
وان اختلفا بان كان احدهما امرا والاخر نهيا كان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت لا تعتق المكاتب فهو
كالمتفقين في الامر في تحكيم المقيد بل هو في ذلك اظهر وان كانا مختلفين في الحكم والسبب فالكلمة متفقة ايضا على اعمالهما
امرا كانا او نهيا او مختلفين ولم يستثن من ذلك الا صورة واحدة ذكرها الامدي وابن الحاجب وهي ما اذا كان عدم احد
الحكمين المختلفين مستلزما لعدم الاخر وذلك كان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم تقول لا تملك رقبة كافرة
فانه يجب فيها تحكيم الخطاب المقيد في المطلق بحمل المطلق على ما يفهمه الخطاب المقيد فانه مما يدل على المنع من عتق الكافرة
لان المنع من الابتياع يستلزم المنع من العتق لتوقف العتق على الملك فيجب ان تقيد الرقبة في هذا المثال بالايمان
وذلك لان اعتاقها يتوقف على ملكها وملكها يتوقف على عدم كفرها فكان اعتاقها موقوفا على عدم كفرها فقد
علم من ايراد الخطابين انه لم يرد بالرقبة المطلقة الا المقيدة بعدم الكفر وقس على هذا المثال كل ما اختلف فيه الحكمان
وكان حكم المطلق امرا او حكم المقيد نهيا وتوقف المطلق على حكم المقيد وان كانا مختلفين في الحكم دون السبب فالاكثر
على ذلك ايضا ومن الناس من ذهب الى وجوب الجمع بينهما لاتحاد السبب فحمل اليد في التيمم وهي مطلقة غير محدودة
على اليد في الوضوء لانها مقيدة محدودة بالمرافق لاتحاد السبب وهو الحدث وان اختلف الحكم هذا غسل بالماء
وذاك مسح بالتراب وان كانا متحدين في الحكم مختلفين في السبب عكس ما قبلها كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار

وتقييدها

...كفارة قتل الخطا حسب ما جاء في قوله عز وجل والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
...قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة فقد اختلف في امرهما فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد واختلف
...فقال اكثرهم انما اراد انه يحمل اذا كان هناك جامع بان تكون العلة في التقييد مشتركة بين المقامين و
...التورث في المثال واحتجوا على ذلك بان القياس دليل شرعي فاذا حملنا المطلق على المقيد كنا
...المطلق والمقيد والقياس واذا لم نحمل لزم ترك احدهما بالكلية من التقييد وترك القياس مع انه دليل شرعي يجب الاخذ به
...يقتضي القياس تقييده لم يحمل وذلك كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين حيث اخذ في احدهما التتابع
دون الاخر ولما لم نجد علة مشتركة بينهما لم نحمل المطلق فيهما على المقيد بالتتابع ونحن نقول بعد تسليم اقتضاء القياس
في مثل ذلك حمل احد الخطابين على الاخر فغاية ما يلزم من ترك الحمل اهمال القياس ولكن نلتزم به لوجه واما دعوى اهمال
احد الخطابين فغريبة كيف ونحن نعمل بكل منهما فيما ورد فيه فان ارادوا اهمال المطلق من التقييد قلنا التقييد لا يكون
الا عن دليل لكن قولهم اهمال احدهما على الاطلاق يأباه اذ لو ارادوا اهمال المطلق لنصوا عليه وجرى بعض اصحابه
على ظاهره حتى اوجبوا الحمل مطلقا كان هناك جامع ام لا واحتجوا بان كلام الله واحد بعضه يفسر بعضا وقد
ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر لتحقق الاختلاف وبانا وجدناهم قيدوا الشهادة في سائر المواطن بالعدالة
مع انها انما جاءت مقيدة بها في الطلاق فليس ذلك الا لانهم حملوا ما اطلق منها وهو الاكثر على ما جاء مقيدا وهذا
منهم تعسف وحيف وكيف يحمل خطاب ورد في باب على خطاب جاء في باب اخر من غير داع ولا دليل وقولهم ان
كلامه تعالى واحد ان ارادوا الكلام النفسي الازلي الذي ابتدعوه فمع عدم ثبوته يرد اولا ان الكلام ليس فيه بل في اللفظ
وثانيا ان تعلقاته تختلف باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق تعلقه بالاخر كذلك
وبالعكس والا لزم ان يكون امره المتعلق باحد المختلفات متعلقا بالجميع وكذلك النهي وان ارادوا اللفظ الدال عليه
بزعمهم فلا خفاء في اختلافه وتكثر انواعه فان فيه العام والخاص والظاهر والمأول والمجمل والمبين والخبر والاستفهام و
الطلب وغير ذلك من انواع الكلام فلم لا يجوز ان يكون فيها المطلق والمقيد على انهم معترفون بثبوتها في كثير من الصور
التي ذكرنا اتفاق الكل فيها على اعمال كلا الدليلين من دون حمل المطلق على المقيد واما تقييد الشهادة بالعدالة في
غير المنصوص فانما كان بالاجماع ولم يبتن على الحمل مسلك الكلام كما زعموا ومن ظريف ما وقع للحنفية منهم انهم منعوا من الاخذ
بالقياس وان كان هناك جامع مع ان ابا حنيفة هو الذي شرع محجته وابدا فيه صفحته والناس يتذاكرونه متعللين بان

فيما الزام للحنفية

بان حمل المطلق على المقيد حيث كيف السبب نسخ وذلك انه لم يرد عن الشارع في باب المطلق الا الاطلاق فلو
قيدناه من قبل انفسنا لكان ذلك اقداما على نسخ ما ثبت من الشارع والقياس وان كان في نفسه حجة لكنه لا يصلح
ينسخ به اجماعا وهذا بخلاف ما اذا ورد عنه في الباب الواحد المطلق والمقيد كما في المتحدين في الحكم والسبب وحينئذ
فان حمل المطلق على المقيد وتقييده به ح لا يكون نسخا لان النسخ لم يثبت عن الشارع ما يكون ازالته نسخا اذ المفروض
انه لم يرد عنه المطلق الا ومعه المقيد فكان الثابت عنه هو التقييد فلا نسخ لانه فرع الثبوت واثنا قلنا ان في التقييد ازالة
ما ثبت بالاطلاق لان الاطلاق يقتضي التخيير بين الافراد وبالجملة الخروج عن العهدة باخلاء عن المقيد والخطاب بالمقيد
يقتضي ان لا خروج بذلك فكان في التقييد ابطال للحكم هذا اقصى ما يمكن ان تقوم به حجتهم ومع هذا فنقول لهم اولستم قد
خصصتم بالقياس العام الذي لم يرد عن الشارع في بابه سواه فان كان تحكيم القياس في ظاهر ما جاء من الشارع نسخا كما زعمتم
فهلا اجتنبتموه هناك وكان ذلك احق فان فيه اقداما على ابطال ما دل عليه بالمنطوق بخلاف ما نحن فيه فانه ابطال
لما دل عليه بالاقتضاء ثم نقول ان الذي اتفق عليه الكل من ان النسخ لا يكون بالقياس هو ان يعمد الى حكم قد ثبت
من الشارع بالادلة القطعية وتقرر فيما بين المتشرعة ويزال بالقياس وذلك هو النسخ وتحكيم القياس في العموم والاطلاق ليس من
هذه الوتيرة اذ المفروض ان الحكم على سبيل العموم والاطلاق لم يثبت بعد ولم يتقرر بل كان الامر في اثباته واستنباطه ولما عثرنا
على العام والمطلق كان علينا النظر في المخصص والمقيد فاذا وجدنا القياس وهو عندنا حجة يقتضي تخصيصه وتقييده اوليس يجب علينا
تحكيمه فيه واثبات الحكم على نحو ما اقتضاه الجمع بين الحجج واي فرق بين القياس الذي ثبت حجيته شرعا وبين خبر الواحد افرايتم ان
التخصيص والتقييد باخبار الاحاد نسخ ما هذا الا تخليط وقد قيل لهم في ذلك انكم وان لم تقيدوا المطلق في امثال
بالايمان لكنكم قيدتموه بالسلامة من العيوب ولا مدرك لكم سوى القياس اذ لا نص ولا اجماع وفيه ان لهم ان يقولوا ان المنساق
من اطلاق الرقبة انما هو السالم من المعايب وليس الحكم في ذلك هو القياس فاما احتجاج العلامة ره على منع اقتضاء الاطلاق
التخيير بين الافراد لعدم دلالة المطلق على الافراد والدلالة على التخيير منها فرع الدلالة عليها فان اراد بالدلالة التي نفاها الدلالة باحد
الطرق الثلث فمسلم ولكن لا يضر الخصم اقتضاؤها لها لان اقتضاء التخيير منها لا يتوقف على تحققها وان اراد ما هو اعم فلا وجه له
بداهة ان جعل الخطاب المطلق دليل على ان المكلف مخير في الاتيان باي فرد شاء من الافراد فان الاتيان باي فرد
كان اتيان بالمطلق لاتحاد المطلق به وبالجملة فالمراد بدلالة المطلق على التخيير كونه بهذه المثابة وليس المراد من دلالته على الافراد
دلالته عليها باحدى الدلالات الثلث ثم قضيته ما اورد عليهم بذلك انه لو تم الاقتضاء وثبتت الدلالة لكان التقييد بالقياس

مستلزما

نسخ به وقد عرفت الفرق بوضوح ما يكون فكان حاصل ما وقع في هذه المسئلة من المذاهب ثلثة الجمع بالتقييد كالحمل المطلق على
ح على الاطلاق والتفصيل ان حصل هناك قياس صحيح يقتضي التقييد كما في الرقبة في اية الظهار والقتل
تنبيه قال في التمهيد ما حاصله ان المطلق الذي يحمل على المقيد انما هو ما عرفت ان يكون اللفظ خاليا عن
ية في الظهار واليد في التيمم ثم يجيء مقيدا بالصفة كالرقبة في القتل واليد في الوضوء فيحمل المجرد على المقيد
المراد بها واحد وبالجملة الحمل انما يكون في الوصف بعد ثبوت الاصل اعني الموصوف اما اذا لم يثبت الا الاصل
ب وثبت في اخر فلا يجوز ان يحمل ما لم يثبت فيه على ما ثبت وذلك كتطهير الراس والرجلين فانه ثبت
في الوضوء ولم يثبت في التيمم فلا يقال ان التيمم مطلق والوضوء مقيد فليحمل التيمم عليه في اثبات ذلك قلت وهذا
هو المراد بما تقدم من ان الشرط في التقييد اتحاد الموضوع ثم حكي عن بعضهم جواز الحمل في الاصل فان قلت لو قال يجب
في الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين ثم قال يجب في الوضوء غسل الوجه واليدين اوليس يجب تنزيل
الثاني على الاول وان كان المتروك اصلا فلعل المراد هذا قلت ليس هذا من التقييد وانما هو من الحمل بالخطاب الاول مع
للاحكام اذ لا يجوز الاقتصار على ما تضمن البعض وعليك بالنظر في هذا الفصل واحكامه فان التنويع عليه في سائر ابواب
الفقه اكثر من ان يحصى وحاجة الفقيه الى مراعاته اشد ما يكون لكثرة دوران الاطلاق والتقييد حتى لا يكاد يعثر على
خطاب يسلم منهما واياك والاغفال كما اغفل من حكم فيما جاء في التيمم من وضع اليد على الارض تارة والضرب اخرى
بحمل الضرب على الوضع مع ان القاعدة التي كادت لشدة ظهورها ان تكون من بديهيات اللغة بالعكس تحكم فان الضرب
وضع بقوة فيجب ان يترك الوضع عليه وكذا الكلام فيما جاء في الاستنجاء بثلث مسحات تارة وثلثة احجار اخرى فلا يكفي الحجر
ذو الجهات الا من ذلك مما لا يحصى ومن هذا الباب قوله ع في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة زكوة فيحمل الاول
على الثاني وان كان بيانا له من جهة اخرى ومن الناس من زعم ان هذا من باب تخصيص العام بالمفهوم والحق انه مقيد للاطلاق الشائع
لا مخصص لعموم كلي كما هو ظاهر باب المجمل والمبين فصل من عوارض الادلة الاجمال والتبيين ولكن
باعتبار الدلالة بخلاف ما مر من العموم والخصوص ومن الاطلاق والتقييد فانه باعتبار المدلول ومن ثم استحق بالتقديم لان مرتبة
المدلول كالدال مقدمة على الدلالة وانما المتاخر عنها اتصافهما بها ثم هو في اللغة الجمع والمجمل المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه المجمل
في مقابلة المفصل وفي الاصطلاح كون الدال غير متضح الدلالة وقال ابو الحسين في تحديد المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند
الاطلاق شيء ونقض طرده بالمهمل وبالمحال وليس بالمجمل كمستحيل ومعنى لانه انما يدل على الشيء لا ان الشيئية تساوق

الوجود فغير الموجود ليس بشيء وعكسه كالمجمل فانه يدل على الاطلاق على احد المعاني وهو شيء وان لم يتعين
على انه لا يصدق على ما اجمل من الافعال وقد يذب عنه بان الكلام في عوارض الادلة فقد خرج المهمل من المقسم
وبان الشيء في اللغة يطلق على كل معقول تقول هذا شيء ممتنع وذلك شيء مستحيل وبان المراد الا نفهم شيء
لكن يبقى عليه انه لا يصدق على ما اجمل من الافعال الا ان هذا الاشكال يسير فان غيره اخذ اللفظ جنسا انتهى ثم ان الاجمال قد يكون
في نفس الفعل فلا كان كما اذا فعل الشارع فعلا لا يعلم وجهه هل كان على سبيل الوجوب او على سبيل الندب وهل
هو من خواصه اولا او تركا كما اذا ترك التشهد في الركعة الثانية فلم يعلم هل كان ذلك نسيانا او سهوا او انه من خواصه
وقد يكون في اللفظ واجماله بالنظر الى الشارع فلا يكون الا بعد الاستعمال وهو ضربان الاول المفرد وهو اقسام
احدها ما كان منشأ الاجمال فيه تعدد الوضع وذلك هو المشترك اللفظي كعين وقرء وجون للابيض والاسود ونعت على
الاشتراك الثاني ما كان منشأ الاجمال فيه الاعلال كمختار الثالث ما عرض له الاجمال بسبب تركيبه مع
غيره وانضمامه اليه وذلك كالاجمال العارض بسبب الحذف كما في قوله تعالى وترغبون ان تنكحوهن فان رغب
ما تعدى بعن تارة وبفي اخرى او العارض للضمير بسبب احتمال المرجع كما في ضرب زيد عمرا فضربته ومنه قول عقيل
ام ما معوية امرنا ان العن عليا الا فالعنوه وقول بعض الاعلام وقد سئل عن علي وابي بكر ايهما خليفة رسول الله صلعم
من بنته في بيته وكذا العارض للتخصيص بسبب اجمال المخصص كقوله تعالى احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقوله
واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل اوجب الاجمال فيما احل
ومن هذا القبيل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة لان الاجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب
اذ لا يكون الحكم بتعذر الحقيقة بدونه واما في المتساوية كما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصوص فان
جميع الباقي اقرب الى الحقيقة من بعضه او كان اظهر عرفا كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان تقدير الاكل اظهر من البيع
وشرب اللبن مع الاستعمال ونحو ذلك الثاني المركب وذلك بان يعرض الاجمال للمركب كله باعتبار التركيب
كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الى قوله الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال
في العفو ولا في اليد ولا في العقد ولا في النكاح لكن لما ركبت هذه المفردات احتمل ان يكون المراد بهذا المركب اعني
الذي بيده عقدة النكاح الزوج على ان يرفع المهر كله الى الزوجة وولي الزوجة على ان يرد المهر كله الى الزوج تنبيه
لا كلام في ان المشترك اذا اطلق كان مجملا الا عند من يجيز استعماله في جميع معانيه فوجب حمله على الجميع عند الاطلاق

كال ١٣

احتمال في فلا اجمال انما الكلام في المتواطئ هل يكون مع استعماله فيما وضع له مجملا ام لا فنقول
وضع لماهية الماهية بشرط الوحدة وهو المعبر عنه بالفرد المنتشر في طلبك كان كادع لي رجلا واشتر لي
في جاءني رجل باحد الاستعمالين الاولين من استعمالات المطلق فلا اجمال فيه لوضوح معناه وان استعمل
واريد به خصوص الفرد كان تقول اضرب رجلا وتريد هذا الرجل وهو ثالث استعمالات المطلق فان اقيم عليه
قرينة او اشارة فلا اجمال وكان مجازا والا وجب تنزيله على حقيقته اعني الفرد المنتشر ولا اجمال ايضا
[illegible] من الاجمال باعتبار الكمية وغيرها من الصفات وذلك اذا كان من اسماء الاجناس الافرادية التي
يستوي فيه القليل والكثير كاسم الحق الموضوع لكل ما يستحق من شيء فاذا علقت لمن يعمل في ارضك اذا كمل الحول فادفع
الى فلان حقها من غير نص عليه بهذا الخطاب شيئا زيدا ان تسميه له بعد ذلك كان لفظ الحق مجملا لان المقصود ما يفهم منه المعنى
الذي وضع له اعني المستحق لكن لا يدري ما هو وما قدره العشر او النصف او الربع او اكثر من ذلك او اقل كان مجملا
فيما وضع ذلك جاء قوله عز من قائل واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل ان يبين مقدار الزكوة كان مجملا لا يدري قدره
اهو العشر او نصف العشر او اقل او اكثر ومثله قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وخذ من اموالهم صدقة
وفي اموالهم حق معلوم ومن هذا القبيل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فانه لا يدري ما الذي يراد ان يتلوه من
بعد وهذا كما تقول سنشير الامور الحكم فيها كذا الا ما اشتبه عليك يا واذكره لك وكذا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان ابتغاء النكاح بالمال على وجه الاحصان لم يعلم ما حده في نظر الشارع وهل
العقد المنقطع واباحة المالك ولو باجر منه ام لا وهل الزاني بالمهر من دون عقد منه ام لا اذ المفروض ان ذلك كان قبل
البيان فكان مجملا وان كان لفظ الاحصان في اللغة معروفا وكذلك قولك خذ الدراهم الاشيا منها الا ان يتعين في
العرف فينتفي الاجمال واما اذا قلت شيئا الا معين من دينار او ارث اعطني حتى فليس من الاجمال في شيء لتعينه اذ المجمل
ما لم يتضح معناه لدى السامع والمبين ما بان لديه وكذا اذا قلت كل الزيت والعسل ودع الدبس والسمن فانك ما اخبرت
الطبيعة وهي بينة فلا اجمال لو ينتج ما اردت لدى السامع لعرف الطبيعة واما القدر كالصاع والمد والوصف كالشيء [illegible]
فلم تردد بينه باللفظ لكون مجملا فيه فان اراد ان يعرف ذلك فعليه السؤال وليس كل ما يسأل عنه يكون مجملا و
الا فربما يسأل عما يأخذه منه وعمن يحمله وعما يضعه فيه ونحو ذلك ولا يعتبر ذلك اجمالا انما الاجمال فيما يراد باللفظ
ومن هنا بان لك الفرق بين قولك اشتر لي زيتا وبين قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده هذا ومن الناس على ما حكي

صاحب الاتقان فرق بين المجمل والمحتمل ويقول ان المجمل هو اللفظ المبهم الذي لا يفهم المراد منه والمحتمل اللفظ الواقع بالوضع
الاول على معنيين مفهومين فصاعدا سواء كان حقيقة في كل منهما او في احدهما قال فالفرق بينهما ان
يدل على امور معروفة واللفظ مشترك متردد بينها والمبهم لا يدل على امر معروف مع القطع بان الله لم
بيان المجمل بخلاف المحتمل قلت يريد بالمحتمل ما دار بين امور معلومة كالمشترك والضمير الذي احتمل وجهين والمحذوف الدائر بين
امرين كما في ترغبون ان تنكحوهن وبالمجمل المبهم الذي لا يدرى ما يراد به الا بالبيان كما في وآتوا حقه يوم حصاده وانت تعلم ان
الذي سماه بالمحتمل مجمل ايضا فان المجمل ما لم يتضح معناه كما عرفت غير ان الاجمال في المبهم اشد منه في المحتمل ثم الاجمال
قد يكون مع استعمال الكلمة فيما وضعت له كما في المشترك اللفظي والمتواطئ نحو قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وان كان
استعماله في الثاني من حيث الخصوصية لا من حيث انه وضع وقد يكون مع استعمالها في بعض ما وضعت له كما في العام المخصوص
بمجمل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المخصص في مثل هذا لما كان مجملا
سرى اجماله الى العام المخصوص فكان مستعملا في بعض غير معلوم وكان المخصص من القسم الاول والمخصوص من القسم الثاني
وقد يكون مع استعمالها في غير ما وضعت له وذلك كاللفظ الذي قامت القرينة على عدم ارادة حقيقته ويكون هناك عدة
معان مجازية يحتمل كل منها ولا يدرى ايها هو المراد فيكون مجملا بينها ومن المجمل المستعمل في غير ما وضع له اسماء العبادات
اول استعمالها قبل العلم بالمعنى الشرعي وباطلاقها عليه ولو مجازا مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي كما في
قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت على تقدير ان الافتراض كان بهذا الخطاب وانه نزل
قبل استعمال هاتين الكلمتين في المعنى الجديد مع قيام القرينة على انه لم يرد بالصلوة الدعاء وبالحج مطلق القصد فكان
مجملا لا يدرى ما ذا يراد به كما في وآتوا حقه يوم حصاده اذ غاية ما علم من القرينة الصارفة انه لم يرد المعنى اللغوي ثم ان استعمال المجمل
يكون على وجهين احدهما ان يقصد به معنى معين ثم يؤتى بالبيان ولو بقرينة الحال المعينة له من بين المعاني وذلك كالامثلة التي
سلفت والثاني ان يقصد به احد المعاني لعينه ويترك على الاجمال من غير بيان وكلاهما جار على قانون الحكمة واقع في محاورات البلغاء
لان مقامات الخطاب مختلفة فمن مقام يقتضي البيان ابتداء بلا اجمال ومن مقام يقتضي الاجمال اولا ثم البيان ومن مقام يقتضي الاجمال
من غير بيان فان قلت لفظ المجمل في الثاني ان كان مستعملا في الكل فهو انما يصح عند البعض على انه لا اجمال حينئذ والملزوم خلافه
وان كان مستعملا في واحد معين فلا فائدة في التعيين مع عدم البيان وان كان في غير معين حتى يكون بمنزلة المتعاطفين باو وكان
قد قلت احد الامرين فلا اجمال فيه ايضا والا لكان العطف باو اجمالا مع انه يكون حينئذ مجازا لاستعماله في غير ما وضع له وان لم يكن

... وانا حري بالمجرد الاجمال على السامع فهو خارج عن قانون الاستعمال الصحيح لانحصاره في الحقيقة والمجاز وهما لا يجتمعان
... في المعنى قلت لا ريب في بطلان الاخير وكذا الاول على التحقيق والفرق بين عندي فرس اسود وابيض وبين
... جون كما يجري يطلعك على انه من الثاني وان الغرض لم يتعلق بالبيان ومن الناس من زعم ان استعمال المجمل
... غير واقع في كلام رب العزة وهو المحكي عن داود الظاهري وقضية ذلك امتناع وقوعه في السنة بل في
... يان من خرج كلامه عن قانون الحكمة من اهل العرف والفقاهة وليس هو من النزاع المتقدم في باب المشترك بل ذلك نزاع
انه خاص بالمشترك هل وضع في اللغة ام لا وهذا في مطلق الاجمال بعد الاعتراف بثبوته في اللغة هل وقع في كتاب الله
ام لا نعم يشيرون الى هذا النزاع هناك في خصوص المشترك فيقولون على القول بوقوعه فهل يقع في كتاب الله ام لا فان
المشترك من المجملات فاذا وقع النزاع فيها فقد وقع فيه واحتجوا على ذلك بانه اذا استعمل فاما ان لا يقصد به
الافهام او يقصد فان قصد فاما ان يبين او لا يبين ولا رابع لانه حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات فان كان الاول
لزم العبث وان كان الثاني لزم التطويل بلا فائدة فانه لو جيء بالمبين ابتداء لاغنى عن ذلك وان كان الثالث لزم في
التكاليف التكليف بما لا يطاق وفي غيرها العبث لانه خطاب بما لا يفهم والجواب انه ان كان يستعمل لا لقصد
الافهام ثم ان اقتضى المقام الافهام على وجه التفصيل شفعه بالبيان وان لم يقتض اكثر من اعلام السامع بالشيء على وجه الاجمال
اقتصر عليه جريا على قانون البلاغة اذ ليست هي الا ان يؤتى بالكلام على وفق ما يقتضيه المقام من تفصيل واجمال وايجاز
واطناب على ان مجملا او جواز البيان على الاطلاق وان كنا نستحضر في مسئلة مساوات البيان للمبين وجوب البيان في التكليف
وعدمه في غيره فقولك ان البيان بعد الاجمال تطويل بلا فائدة قلنا هذا كلام من لم يشهد للبلاغة مشهدا ولم تكن لطائف
الهامه في صدر ولا مورد عليك ظننت ان البلاغة محبوسة على ما يتادى به اصل المراد حتى لا يجوز الاظهار مع امكان الاضمار
ولا الذكر مع امكان الحذف ولا الاطناب مع التمكن من الاقتصار ولا التمثيل في الاستعارة مع التمكن من التشبيه ولا التصرف
في انواع المجاز وتكلف نسب القرآن مع امكان الحقيقة الى غير ذلك مما عقدت له ابواب من البلاغة مع عدم الاخلال
بمقتضيات الاحوال صنيع بعض مؤلفي الكتب من الاعاجم كالسيف في ذلك من البلاغة انما هو العرب والفقاهة كانك لم تتل
القرآن ولم تقف على سورة الرحمن اترى انه حين قال تعالى كان الاولى به ان يقول
اذن صممت الهدم قواعد البلاغة واجتثاث اصول الفصاحة مقالة اهل الالحاد المتمادين في الغي والعناد البت
نعلم ان الاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس تقول لا تركنا الغداء مجللا عليه ليذهب كل مذهب ثم تقول الف دينار

ونقول لعبدک سنفترض علیه وظیفة لا یعرفها من قبل الوظیفة ثم تضرب قدرا او لست تقول تارة عندی فرس فلا تعرض
لبیان لونه اصلا وقد تتعرض سببا ابتداء وربما جعلته دائرا بین امرین عرفتهما ولکن توقع السامع فی الشک فتقول
او اسود ولیس فی شیء من ذلک اجمال فی الاصطلاح لا تضح ما وضع له اللفظ ثم قد تقول فی المقام الاخیر عندی ان
والغرض فی کلیهما ان لا یعلم السامع بلون ما عندک غیر انک فی الاول اخرجت کلامک مخرج الشک کانک لا تعلم حقیقة ما عندک
وفی الثانی انت عالم بما عندک لکنک لا ترید ان تطلعه علیه فکانک قلت هو بلون معین من هذین ولکن لا اعلمک وهذا کلام
السابقة فانک تقول فیه انی لا اعلم هذا او هذا ولکل مقام فالاول لمن تحتمل شانه ولا تحب ان تعلم بان کتمته شیئا
والثانی لمن لا تبالی بمکانه علی ان البیان کثیرا ما یحصل بدون تطویل لانه ان کان بعد حال فلا اشکال وان کان
لفظا فهو دال علی معناه الذی وضع له وجیء به للدلالة علیه وانما استفید البیان بمجرد الانضمام الا تری ان عینا فی قوله عز
من قائل عینا فیها تسمی سلسبیلا انما خصصت بالجاریة بقرینة قوله قبل ویسقون فیها کاسا کان مزاجها زنجبیلا مع
انه انما جیء به للدلالة علی معنی جلیل مطلوب فی حد ذاته وجاء التخصیص بالعرض وهل هذا الا کقرینة المجاز کما فی رایت اسدا
فی الحمام فانه جیء به للدلالة علی ان الرؤیة کانت فی الحمام لا لمجرد بیان التجوز ولو سلم ان القرینة انما تساق لمجرد البیان
کلفظ ثلثة قروء حیضات واذا عسعس لم یکن فی ذلک من باس لما سمعت من حدیث الاجمال ثم التفصیل فان
قلت الاجمال ثم البیان قد یهون لکن الاجمال مع الاهمال ولئن کان له موقع فی المحاورات علی ما مثلت لکن ذلک
الوجه لا یعقل فی کلام الله تعالی لا سیما فی التکالیف اذ لا تکلیف الا بعد البیان قلت هل جاءت المحاورات فی الکتاب
الا علی نحو محاوراتهم وهل هو الا قصص ومواعید وزواجر وامثال وتکالیف واما التکلیف فیتقدر علی حسب ما یصل
الی المکلف فاذا لم یصل الیه الا مجملا بین امرین کان فی الوسع کان التکلیف بالمجمل وهو رجع الی احد الامرین هذا مع ما فی تطلب
القرینة عند ذکر المجمل والاستعداد للامتثال من الثواب الجزیل لتحقق الطاعة بالعزم فلا یبعد ان یستعمل لذلک فان الغرض
التسبب لا فائدة الخبر بکل وجه ویکون لک اعظم فائدة بل لا یبعد استعماله للابتلاء لیمتاز اهل التحرج والتسلیم عمن فی
قلبه مرض من اهل الانکار والتعرض القائلین ماذا اراد الله بهذا مثلا کما هو السر فی استعمال المتشابه ولعل ذلک
کله فقد وقع فی الکتاب عیانا من جمیع الانواع علی اختلاف انواعه باختلاف اسبابه بالمشترک کقوله تعالی والمطلقات
یتربصن بانفسهن ثلثة قروء واللیل اذا عسعس فان الاول موضوع للحیض والطهر والثانی للاقبال والادبار والمتواطی کقوله
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا خذ من اموالهم صدقة وفی اموالهم حق اوفوا بعهدی اوف بعهدکم مالک یوم الدین

...ام ومنه واقیموا الصلوة واتوا الزکوة ولله علی الناس حج البیت وما عرض بسبب الابهام کقوله تعالی الیه یصعد
...ب والعمل الصالح یرفعه لاحتمال عود الفاعل الی الکلم او الی العمل ای انه هو الذی یرفع الکلم او بسبب الحذف
... ترغبون ان تنکحوهن لاحتمال فی وعن او بسبب الترکیب نحو او یعفو الذی بیده عقدة النکاح ونحو الا الله
... فی العلم یقولون او بسبب اجمال المخصص نحو احلت لکم بهیمة الانعام واحل لکم ما وراء ذلکم او بسبب التجوز
...م المیتة فقد منها ما بین فی الکتاب ایضا کما بین الا ما یتلی بقوله حرمت علیکم المیتة ویوم الدین بقوله وما ادراک ما
یوم الدین یوم لا تملک نفس لنفس شیئا وعهده بقوله لئن اقمتم الصلوة واتیتم الزکوة وامنتم برسلی الخ وعهدهم بقوله
لاکفرن عنکم سیئاتکم الخ ومنه ما بین بالسنة کالصلوة ونحوها وحق الحصاد ونحوه ودعوی ان ما وقع منه لیس من هذا القبیل
بل هو موضوع لقدر مشترک او انما وضع لاحد المعنیین ثم استعمل فی الاخر مجازا ثم شاع حتی صار کالداخل فی الکثرة والتبادر
وحتی صار حقیقة فیهما ومشترکا بینهما وخفی ذلک کله علینا وانه عند نزول القرآن لم یصل الی هذه الحدود وانما بلغ الی ذلک
بعد ازمان فکلما ورد منه فی القرآن شیء لم یحمل علی الاشتراک لعدم تحققه بل یجب حمله علی المعنی المتعارف حین النزول
تقدم فی الکلام علی المشترک بما یاخذ بمسامعک عن الاصغاء الیها مع ان ما ظهر انه مجمل ولیس بمجمل ان تم فانما یتم فی المشترک دون
سائر انواع المجملات **فصل** التحلیل والتحریم لا یتعلقان بالاعیان علی وجه الحقیقة لانهما من الاحکام
کالثلاثة الباقیة وهی انما تتعلق بافعال العباد وانما تتعلق بالاعیان بنفس الافعال وبالجملة هما انما یتعلقان بما یتعلق بالاعیان
لا بها فاذا وقعا متعلقین بها کقوله تعالی انا احللنا لک ازواجک الیوم احل لکم الطیبات وطعام الذین اوتوا الکتاب حل
لکم واحلت لکم بهیمة الانعام حرمت علیکم المیتة والدم حرمت علیکم امهاتکم والامر للتکلیف بذلک بل یمتنع اذ اقصی
ما یمکن تعلقهما بالاعیان ان یراد ایجادها واعدامها وذلک غیر مقدور وعلی انهما من المعانی ایضا فلا بد ان یکون تعلقهما
بها علی مراعاة معنی یصح تعلقهما به وحیث ان المعانی التی یمکن مراعاتها جمة لا تقف علی حد قال ابو عبد الله البصری وابو الحسین
الکرخی بتحقق الاجمال فی التعلق وذلک لانه اما ان یقدر الجمیع او واحد بعینه او واحد لا بعینه بان تقول هنا معنی مقدرا
لا نسلم ما هو بل یحتمل ان یکون هذا او هذا والاول باطل لان التقدیر لمکان الضرورة فیتقدر بقدرها وهی تتادی بواحد
فلا وجه لتقدیر اشیاء کثیرة علی خلاف الاصل وبناء الاحکام علیها من غیر دلیل والعموم الذی اثبتناه من قبل فی نحو حرمت علیکم
امهاتکم وقلنا ان العرف یحکم به انما هو فی الخاص الذی یستتبع عادة لا فی جمیع المعانی المحتملة بل التحقیق ان المقدر هناک لیس من العموم
فی شیء اذ المقدر انما کان قدرا مشترکا وهو الاستمتاع والثانی ترجیح بلا مرجح فتعین الثالث والاکثرون من المعتزلة و

الاشياء على نفي الاجمال بتقدير المعين حسب ما يحكم به العرف في كل واحد من هذه الامثلة كالاستمتاع في قوله احلت لكم الازواج
وحرمت عليكم امهاتكم والاكل في الباقيات والشرب في مثل حرمت عليكم الخمر واللبس في حرمت عليك هذه
والضرب او السماع او اللهو بها او باحدها في مثل العود ونحو ذلك والتبادر عند الاطلاق اعدل شاهد على ان ما يتبادر
الان صار حقيقة في ذلك عرفا فلا اشكال والا فهو اظهر مجازيه واياما كان فلا اجمال قالوا ولو سلم عدم تبادر معنى
مخصوص حتى دار الامر بين تقدير الجميع او الاجمال فتقدير الكل وان كان على خلاف الاصل اولى من الاجمال وتعطيل اللفظ قلت
لا ريب ان الوقوف اولى من الخروج عن قانون الحذف بتقدير الفاظ لا تكاد تحصى ومن البين ان الشارع يثبت احكام
لا تكاد تحصى اليه من غير دليل سوى ان علق الحكم بما يحتاج الى اضافات معنى فلعله اجل والاجمال في كلام غيره ان اما ان يقول
حرم هذا او يريد اكله وبيعه وادخاره وحمله والنظر اليه ولمسه وتقبيله وضربه وحرقه ودفنه الى غير ذلك من التصرفات
التي لا تكاد تحصى ثم يحتاج بعد ذلك في تجويز كل تصرف الى دليل من خارج فليس بمعهود منه ولا من غيره بل هو خارج عن
قانون الحكمة وقوله صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها لا يقتضي ان تحريم الشحوم افاد تحريم جميع انواع التصرف
والآلام يتوجه الذم عليهم بالبيع بل يدل على انه لانهم فهموا من تحريمها الاكل تحريم الاكل كما هو المشتاق فاكلوا ثمنها ان البيع جمعا
بين الامتثال وحفظ المال وانما توجهت الملامة عليهم من جهة انهم كانوا يبيعونها من اشباههم وان كان الظاهر ان تحريمها كتحريم
الميتة حرم جميع انواع الانتفاع بها فلو ان الغرض ان لانا كلها فلننتفع بها الكل ذلك من خارج لا من تعليق التحريم بها اذا
كان المعروف في نحو ان اللحم محرم كان يثبته لاتباع افهم صلعم على ذكر التحريم واما هم فقد بين لهم عما انه لم يقدر فيه جميع
المعاني وانما روعي الانتفاع وهو واحد وان كان يقدر انثر كما وبانه فالمتعلق فرقا من نحو هذا اللحم حرام انما هو الاكل فتقدير سائر
الاخر لا بد له من دليل فاما ما يفهم من قولنا فلان مالك لهذه الجارية من صحة تصرفه فيها بالبيع والهبة والوطي والاستخدام فذلك من
لوازم الملك ولهذا لا يفهم الوطي في العبد والاستخدام في الدار قال في النهاية وقال قوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل
المحذوف كقوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية وكذا قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام قال وهذا ان اراد
الحاقه بالمجمل فهو خطا وان اراد حصول الفهم مع كونه محذوفا فهو صحيح وان اراد الحاقه بالمجاز فهو مسلم كان الاسماء العرفية
مجازات لغوية حقائق عرفية **فصل** زعم بعض الحنفية ان قوله عز من قائل وامسحوا برؤسكم مجمل في الممسوح لا يدرى
ما هو الكل او البعض لكنه بين بفعل النبي صلعم حيث مسح الناصية وهي مقدرة بربع الرأس والاكثرون على انه لا اجمال ثم
اختلفوا فقال بعضهم ان هذا التركيب بحسب اللغة لا يدل الا على مسح الكل ثم اختلف هؤلاء ايضا فذهب مالك والقاضي ابو بكر

كلام في آية الوضوء

وابن جني

[...] وابن جني الى ذلك وانه لم يعرض له في العرف تغير فاوجبوا مسح الجميع وكلامه هذا يحتمل ان يكون بناء على ان
[...]ة كما حكي عن الفراء قال شربها وشرب بها سواء في المعنى كما في تكلمت بكلام حسن وكلاما حسنا ويحتمل ان يعني
[...]ا للالصاق وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه كان كذلك بحسب اللغة لكن عرض له في العرف ما اجاز
[...]سح البعض وحكاه الامدي عن الشافعي قال قاضي القضاة قوله وامسحوا برؤسكم يفيد من حيث اللغة مسح جميع
[...]ان الباء المفيدة للالصاق دخلت على المسح وقرنت بالرأس وهو اسم للجملة لا للبعض العضو فان الناصية لا
[...]ف بانها رأس ثم قال لكن العرف يقتضي الصاق المسح بالرأس فقط سواء عم المسح الجميع او البعض فان من قال
مسحت يدي بالمنديل عقل منه انه الصق المسح بالمنديل وجوز السامع انه مسحه بجميعه او ببعضه واذا افادت هذه
اللفظة في العرف الامر الكلي المشترك بين الجميع والبعض حمل عليه المسح في الاية فلا اجمال وقال الامدي في الاحكام بعد ان حكى
قول مالك واتباعه من اقتضاء مسح الجميع لغة هذا هو الحق بالنظر الى وضع اللغة غير ان استعمال اهل اللغة الطارئ على الوضع
الاصلي حاكم عليه فان العرف من اهل اللغة جار باقتضاء الصاق المسح بالرأس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض
ولهذا اذا قال القائل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم منه احد من اهل اللغة انه واجب عليه الصاق يده بتمام المنديل
بل بالمنديل ان شاء بكله وان شاء ببعضه وكذا اذا قال مسحت يدي بالمنديل فان السامعين يجوزون انه مسح بكله او ببعضه
ولا يحكمون بلزوم وقوع المسح بالكل او بالبعض بل بالقدر المشترك بينهما وهو مطلق المسح ويجب ان يكون كذلك
نفيا للتجوز والاشتراك وهو مذهب الشافعي وعبد الجبار وابي الحسين من الامامية وذهب بعض الشافعية الى انه يدل لغة على
مسح البعض وذلك لان الباء فيه للتبعيض فهو يفيد وجوب مسح البعض ولا اجمال ونسبه في النهاية والتلويح الى الاكثر
وقد روينا في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام ان زرارة قال له يوما الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس و
بعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله ونزل به الكتاب من الله لان الله عز وجل قال فاغسلوا
وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرافق بالوجه فعرفنا انه
ينبغي لهما ان يغسلا الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض
الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما
بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه ومن الناس من قال ان التبعيض مستفاد من لفظ المسح
استنادا الى ما حكي عن الامام من ان وضع الافعال في عرف اهل اللغة ينقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كاغسل وجهك

وبيديك وما لا يقتضي كما ضرب راسي فلان قالوا او المسح من هذا القبيل الا ترى ان من حلف لا يمسح راسي فلان حنث بالقليل
وعليه منع ظاهر فكان في التبعيض ثلث احتمالات احدها ان الباء دلت عليه وانها مجاز لبعض الثاني ان الا
دل عليه الثالث ان هذا التركيب صار في العرف العام يدل عليه وعلى الاول فلا يخرج عن العهدة الا بمسح البعض
الاخير بيّن اللهم الا ان يدعى في الاخير انه لا يفهم منه بحسب العرف الا البعض ثم فيمكن تنزيل ما جاء في الرواية عليه بدليل قوله
ثم فصل بين الكلامين اي غير الاسلوب فجاء به مقرونا بالباء دون الاولين ومن ذلك يندفع ما اورده بعض اصحابنا
على العلامة حيث لم يذكر التبعيض في معاني الباء بل حكى في شرح الكشاف انه في سبعة عشر موضعا في كتابه من انه ان
لم يعثر على هذه الرواية الصحيحة فعجيب وان عثر ولم يلتفت الى ما نطقت به واعتمد على حكاية سيبويه فاعجب والتحقيق في البا
وخلاف الادباء مر في المبادي حجة من نفى الاجمال قال العضدي لنا انه لغة لمسح الراس وهو الكل فان لم
يثبت في شرع عرف في اطلاقه على البعض الصحيح دلالة على الكل بالمقتضي السالم عن المعارض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر
وابن جني فلا اجمال وان ثبت عرف في صحة اطلاقه للبعض الصحيح دلالة على البعض للعرف الطاري كما هو مذهب الشافعي
والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري فلا اجمال ايضا وقولا انه لا يصح دلالة على البعض اي لا يختص بالكل لانه في مذهبنا يجوز الاجمال
لاحتمال كل منها لانا نقول العرف انا حكم بالقدر المشترك وبابها جاء فقد جاء به فلا اجمال وقال العلامة في النهاية
التحقيق ان نقول الباء اما ان تفيد التبعيض اولا وعلى كلا التقديرين لا اجمال اما اذا افادت فلان الامر يتناول
البعض وهو اختيار الامامية والشافعي وان لم تفده فلان الامر من حيث اللغة يتناول الجميع وهو قول مالك والقاضي عبد
الجبار وابي الحسين البصري وابي علي الجبائي ثم ان قلنا ان العرف اخرجه عن ذلك الى القدر المشترك بين الكل والبعض
حمل عليه لصرف اللفظ الى الحقيقة العرفية وكفى في العمل به مسح اقل جزء من الراس انتهى والسيد المرتضى قال يقول
بالاجمال كالحنفية سواء كانت الباء للالصاق او التبعيض اما الاول فبين الكل والبعض واما الثاني فبين الابعاض
وليس هناك ما يدل على التعيين ولا على التخيير بين الكل فثبت الاجمال ووجب التوقف حتى يقوم الدليل من خارج على
احدهما وانت خبير بان التخيير لا يحتاج الى دليل بل اطلاق المتواطي كاف في التخيير بين افراده ويكون المطلوب على
الاول انما هو الصاق المسح بالراس اي نحو كان وعلى الثاني بعض الراس اي بعض كان والكلام في التخيير بين
الجزء والكل ومن يفرق بين الافراد بالسعة او الواجب اقل ما يطلق عليه الاسم والزائد مندوب قد سبق في الواجب
التخييري حجة الحنفية على الاجمال فيما حكاه الابهري ان الباء متى دخلت في الالة يتعدى الفعل الى المحل فيستوعبه حين للالة

نحو مسحت راسي اليتيم بيدي ومتى دخلت في محله تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية فيقتضي مسحه ببعض الراس
اقل ما يطلق عليه اسم البعض لحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتماله السدس والربع والثلث وغير
التلويح المسح هو المس بباطن الكف فاليد الة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المطلوب
لا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالالة فلا يجب استيعابه لان المقصود حينئذ
الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه
فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا
من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى المقصود المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب
وغيره وان قيل فظهر ان المراد التبعيض والشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في
الاية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الغرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر
فصار مجملا بينه النبي صلعم بمقدار الناصية وهو الربع وقد ظهر مما ذكره ان الحنفية ممن يقول بالدلالة على التبعيض وان
الاجمال عندهم انما هو بين الابعاض لا بين الكل والبعض كما هو المعروف عنهم وان مدار احتجاجهم على ان اقل ما يصدق
عليه اسم المسح غير مراد لتحققه في ضمن غسل الوجه وانما المراد بعض بعينه فجاء الاجمال وهذا كما قلنا في اقتلوا المشركين الا انهم
حيث تريد بعضا معينا تبينه بعد ذلك لا القدر المشترك وح فلا يتوجه الرد عليهم بما اشتهر ان المطلوب هو القدر المشترك
وهو متحقق في كل مرتبة ولا اجمال في المتواطي ما لم يقصد الا فردا معينا من افراده والتحقيق في الجواب ان المطلوب انما هو القدر
المشترك فيكفي الاقل وقولكم لو كفى لم يبق مطلوبا لتحققه قلنا الترتيب واجب بالاجماع والمطلوب مسح بعد غسل على ان
المتحقق في ضمن غسل الوجه من باب المعتد مما انما هو غسل بعض الراس لا مسحه ثم ولو سلمنا ذلك كله فاقصى ما تقتضيه دليلهم
ان هذا الفرد من المطلق اعني اقل ما يصدق عليه الاسم لا يجزي فيكون مقيد الاطلاق وتقييد الاطلاق لا يستلزم تقييد
بجميع الافراد مثلا اذا قلت ادع لي رجلا واياك ان تدعو زيدا كان اطلاق رجل مقيدا بغير زيد فلا يجوز لان تدعوه
وذلك لا يقتضي اختصاصه بواحد معين حتى ينتفي التخيير بين من عداه مطلقا **فصل** واختلفوا في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فقيل انها مجملة لان الربوا الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة فافتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لا
لان البيع منقول لشرعا فيحمل على عمومه ما لم يقم دليل على التخصيص وحكى في الاتقان عن الماوردي ان للشافعي في هذه الاية اربعة
اقوال احدها انها عامة تتناول كل بيع فيقتضي اباحة الجميع الا ما خصه الدليل وقال هذا اصح عنده وعند اصحابه وذلك لانه

نهي عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فلما نزلت دل على تناولها لجميع البيوع الا ما خص منها وعينه قال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عام اريد به العموم وان دخله بعد ذلك التخصيص الثاني انه عموم اريد به الخصوص والفرق ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وعلى الاول متاخر عنه قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالاية في المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع الا فيما ورد الابيانه وهي اي مجملة بين معنيها ام بعض ما نهي عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان لفظ البيع لغوي ومعناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ او في اللفظ ايضا لانه لما كان المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع مختلف فيه وان دلت على صحة البيع من اصله القول الثالث انها عام مجمل معا واختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى فيكون اللفظ عاما مخصوصا والمعنى مجملا لحقه التفسير الثاني ان العموم في واحل الله البيع والاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل الله بيوعا فاللام للعهد وعليه فلا يجوز الاستدلال بظاهرها **فصل** ذهب القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري الى ان نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي من كل ما توجه النفي فيه الى فعل غير منفي مجمل وذلك ان نفيه على حقيقته عن نفي الفعل نفسه ممتنع لثبوت ما خلا عن هذه القيود من الافعال فكم من صلوة بلا طهور ولا فاتحة وكم صيام بلا تبييت وكم نكاح بغير ولي فتعين ان يكون استعماله من باب المجاز لانحصار استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز ثم نظرنا في المعاني المجازية فوجدناها متكثرة كل منها يحتمل ان يكون هو المراد وذلك لاحتمال ان يكون مراد المتكلم نفي الصحة او الافضلية والكمال او نحو ذلك كاحتمال ارادة النفي والاحتشام في المثال الاخير اي لا نكاح يعتز الا بولي ولا اختصاص فامتنع الحمل على الكل وهو التزام شيء على خلاف الاصل من غير ضرورة على انه ربما تناقض كنفي الصحة والكمال فان نفي الكمال يقتضي ثبوت الصحة او على احدها وهو ترجيح بلا مرجح او الا يحمل على شيء وهو الاجمال وقال ابو الحسين البصري ان كان النفي داخلا على اسم شرعي كالمثل المذكورة نزل على حقيقته ولا اجمال لان انتفاء الفعل في مثله يستلزم انتفاء المعتد لانه اما جزء كالفاتحة او شرط كالولاية وذلك منه بناء على ان الحقيقة الشرعية اسم للصحيح دون الفاسد واطلاقها على الفاسد مجاز وان

كلام في ان صلوة الاشياء ونحوه

كان داخلا على غيره ففيه الاجمال لقيام الاحتمال وذلك كقوله الاعمال بالنيات فان غاية ما يجري فيه قوله لا عمل الا بنية ومعلوم انه بمجرد فقد النية لا يخرج العمل عن كونه عملا فعلمنا ان المراد به احكام الفعل من الاجزاء او الكمال وليس بان يحمل على احدهما اولى من الاخر والاكثرون على انه لا اجمال في شيء من ذلك لان المنفي ان كان من الحقائق الشرعية وقلنا بوضعها للصحيح فالكلام على حقيقته وان قلنا بوضعها للطبيعة من حيث هو كما هو التحقيق فعلى نفي الصحة لانه اقرب المجازات مع انه هو المناسب لما يوصف بالصحة والفساد والا فان لم يكن له الا حكم واحد كنحو لا غيبة لفاسق اذ لا حكم للغيبة الا ترتب الاثم فنفيها مع ثبوتها نفيه ولا شهادة لمحدود في قذف اي لا تقبل ولا اقرار لمن اقر على نفسه بالزنا مرة اي لا يعتد به فلا اجمال والا فان تبادر في العرف معنى خاص كنفي الفائدة في مثل لا علم الا ما نفع او الكمال كلا ربح الا في السفر ولا ماء الا في الحفر ولا راحة الا في المدن ولا بيع الا في بر ولا فاكهة الا في الشام وجب تنزيله عليه وتوجه النفي اليه ولا اجمال وان تبادر منه معنى خاص كافي قوله لا عمل الا بنية لاحتمال ان يراد لا عمل كامل او فاضل او نافع او صحيح الا بنية فالقاعدة عند انتفاء الحقيقة وتكثر المعاني المجازية وجوب الحمل على اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي اخذا بالراجح بقدر الامكان ولا ريب ان اقرب تلك المعاني المحتملة الى الحقيقة اعني نفي ذات المنفي فيما يوصف بالصحة والفساد نفي الصحة وفيما لا يوصف بها او ما هو اعم كهذا المثال نفي النفع لاشتراكهما في استلزام كل منها انتفاء سائر الصفات من الفضيلة والكمال وغيرها من العقاب وغير ذلك وبالجملة كلما يترتب على عدم ذات الفعل يترتب على انتفاء صحته ونفعه وهذا بخلاف نفي الكمال والافضلية اذ لا يترتب عليهما ما يترتب على نفيه وح فلا اجمال لتعين المراد نعم اذا تعددت الاحكام وتساوت في القرب تحقق الاجمال واما الاسامي الشرعية بناء على القول بوضعها للماهية فالمنفي فيها هو الصحة ايضا اما لان ذلك هو المناسب عند الاطلاق حتى يكون من الثاني او لانها اقرب المجازات فيكون من الثالث وتحقيق القول في ذلك يقع في الكلام على الحقيقة الشرعية وليس من اثبات اللغة بالترجيح بل ترجيح اقرب المجازين انما ذلك ان ثبت للفظ حقيقة بالترجيح كان تقول هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى دون ذلك لانه ارجح وذلك لان سبيل اثباتها النقل ولا يرد ان المجاز فرع الحقيقة وهي هنا منتفية لان المنفي انما هو ارادتها لا نفسها فالمجازات كلها كذلك فاما ما اورده من ان الدلالة على نفي الصفات الالتزامية وهي فرع المطابقة اعني نفي الحقيقة وهي منتفية فينتفي الفرع فقد اجاب عنه العلامة في كتابه بان الدلالة المطابقية هنا وان كانت منتفية لكن لا يلزم من انتفائها انتفاء الالتزامية لان اللفظ بعد تحقق الوضع واستغراق الدلالة يصير بالنسبة الى المعاني المطابقية

والالتزامية كالتام بالنسبة الى افراده حتى يكون قولنا لا عمل الا بنية مثلا بمنزلة ان يقال لا يتحقق عمل ولا صحة ولا كمال له
ولا فائدة الا بنية فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به في المعاني الالتزامية لعدم المعارض
انه بعد تسليم انتفاء دلالة الخطاب على المعنى المطابقي فلا معنى لدعوى دلالته على المعنى الالتزامي اذ من المعلوم ان
قولنا لا عمل الا بنية لا يدل على انتفاء وجود عمل بدون نية بل يدل على قيام زيد مثلا او غير ذلك او لا يدل على شيء مما يدل
على انتفاء صحة عمل بدون نية ولا غير ذلك من اللوازم فانا انما نصير اليها لاستلزام ذلك المعنى المطابقي اياها فاذا فرض انه
لا يدل عليه فباي طريق تنتقل اليها ولا ملزوم ان لم يكن دالا على شيء او لا استلزام ان كان دالا على ما لا يستلزمها
كانت القاعدة الميزانية تنهدم وقد يجاب بان هذا الجواب كالسؤال وهذا السؤال وجوابه كالمسؤول الى بنى
على ان الارادة دخلا في الدلالة كما هو مذهب جماعة وح فنقول انتفاء الدلالة بانتفاء شرطها اعني الارادة لا يستلزم انتفاء انفهام
المعنى المطابقي والمستلزم للمعنى الالتزامي انما هو فهم المعنى المطابقي من اللفظ وان لم يتعلق به الارادة وفيه ان الدعوى والجواب
تعلق الارادة بالمعنى الالتزامي لا بمجرد الانفهام والتعقل ولهذا نزل الخطاب بالنسبة الى سائر المعاني بمنزلة العام بالنسبة الى سائر
الافراد ومجرد انفهام المعنى المطابقي لا يستلزم ارادة المعاني الالتزامية انما يستلزم تعقلها ثم الحكم به يستلزم الحكم بها والمفروض
قيام الدليل على ان المتكلم غير حاكم بالمعنى المطابقي فكيف يستلزم ان يكون حاكما بها مريدا لها والتحقيق في المسئلة
ان الدلالة ليست مشروطة بالارادة وانها انما تتبع وضع الواضع اراد المتكلم او لم يرد فاذا اطلق اللفظ دل على ما وضع له
وان اراد المتكلم غيره ومن ثم مذهب اهل كل اصطلاح عند سماع اللفظ المشترك بين اصطلاحين كالصلوة الى ما وضع له عندهم
وهل ينتقل الى المعنى المجازي كالرجل الشجاع في سدفي الحمام الا بعد دلالته على المعنى الحقيقي بواسطة مشابهته له وكونه على اخص
صفاته اولست تعلم ان التضمن والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيها اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ضمن الكل
والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المدلول المطابقي اعني الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول اللفظ
لكن غير مراد منه وح فالتحقيق في الجواب ان المطابقة ههنا متحققة لتبادر المعنى المطابقي اعني نفي الحقيقة عند الاطلاق وان لم تتعلق
به الارادة بيان ذلك ان قولنا لا عمل الا بنية يدل بالمطابقة على انه ليس في الوجود عمل بدون نية ولهذا المعنى لوازم
منها انه ليس هناك صحة عمل بدون نية ومنها انه ليس هناك نفع عمل بدونها ومنها انتفاء وجود فضيلة عمل بدونها ومنها
انتفاء وجود كمال عمل بدونها الى غير ذلك وقد ورد هذا الخطاب ممن لا يجوز اهمال خطابه وامتنع حمله على حقيقته وما وضع
فعلم انه انما اراد به بعض لوازمه ثم نظرنا فوجدنا اقرب تلك اللوازم الى الملزوم الذي هو الحقيقة نفي الصحة لما ذكره المذكورة

فيان اللازم ... الدلالة المطابقية بل ارادتها فانه

يترتب عليه هذا وقد يقال هذا الكلام لا ينفي الاجمال اذ غاية ما هناك ان الامر بعد ان اجمل علينا ولم يتضح لنا مراد المتكلم
مرجح ونقول حيث لم يرد الحقيقة فالظاهر انه اراد اقرب هذه المعاني الى الحقيقة انما ينفي الاجمال ويتضح المراد
لنفي والمنع ومن هنا تساوي الكل في عدم التبادر وان تفاوتت في القرب الى الحقيقة على ان هذا اللازم اعني ما يساوي
الصحة في القرب ايضا وهو نفي الاجزاء حتى يكون المعنى لا يجزي ولا يخرج عن عهدة التكليف الا بالنية وليس احدهما ارجح من الاخر
فيكون مجملا بينهما ثم التحقيق في الحديث ان المراد لا عمل نافع فان الواجبات الكفائية وان خلت عن النية تجزي وتخرج عن
العهدة بل وان وقعت رياء وقد يجاب عن الاول بان المتكلم اذا كان حكيما لم يترك مراجحا لا مرجوحا حتى يقيم عليه
قرينة وقد يعلم ان الناس انما يذهبون الى الراجح وبالجملة ما كانوا يعلمون عادة ويستفيدون بمعنى من لفظ الا من جميع ونسبة
المعنى الراجح من المعاني المجازية الى غيره نسبة الحقيقة اليها وكما انه لا يطلق حتى يريد الحقيقة ولا يريد المجاز حتى ينصب قرينة
كذلك لا يطلق بعد امتناع الحقيقة وتكثر المجازات الا وهو يريد اقربها ومتى اراد البعيد اقام قرينة وطريق الثاني ودون ان
العادة جارية بتقديم اقرب المجازات فان قلت على انما اراد الاجمال قلت لا نصير الى الاجمال حتى لا يبقى التوصل
مرجح فان التنزيل على الاجمال اهمال **فصل** ذهب السيد وجماعة الى ان اية السرقة مجملة باعتبار اليد لاطلاقها
على العضو الى المنكب والى المرفق والى الزند والى اصول الاصابع وان كان لكل اسم كغيره فيقال قطعت يده الا الاصابع
والى الزند والى المرفق والى المنكب ونقول ايضا اعطيته بيدي وانما اعطيته بانامل ومن المعلوم انه ليس نسبتها اليها
الا كنسبته الا ان الى الاباضة والا لا يمتنع اطلاقها عليها كما امتنع اطلاقه واخرون الى اجمالها باعتبار القطع ايضا
لاطلاقه على الابانة والجرح يقال جرح يده قطعها والاكثرون على انه لا اجمال في شيء منها اما الاول فلان المتبادر
عند الاطلاق انما هو تمام العضو واستعمالها في الابعاض المذكورة كما في الاية مجاز ومن ثم احتاج الى الضميمة ولو كان هذا
اجمالا بقي لعقل النبي ص وقطعه من الرسغ من الاشجع لكان كل مجاز دل عليه بالقرينة مجملا ويبين وانتسابها الا بالابعاض
كل كل الى اجزائه وانما استعملت فيها دون الا ان ونحوه لما ذكرناه في محله من ان في المجاز جوازا وان لم نشترط نقل الاحاد
وقد علمنا بالتتبع منع العرف الا ان دون اليد وهكذا انا علمت عرف الحكم واما الثاني فواضح لان القطع حقيقة في
الابانة ان قيل بان الاجمال في اليد وان لم يتحقق بين تمام العضو والابعاض التام لكنه بعد انتفاء التمام يتحقق بين الابعاض
كالاكثر قلت النزاع في هذه الاية ولا اجمال فيها في حد ذاتها مع قطع النظر عن البيان لوجوب الحمل على الحقيقة ولا بد من البيان
لان القرينة اعني فعل النبي ص كانه صارف عن المعنى الحقيقي كذلك هو معين انما يعقل ذلك لو كانت القرينة صارفة غير معينة

كلام في اية السرقة

فصل وزعم البصريان ان في قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان اجمالا وذلك لان تعلق الرفع ليس على حقيقته قطعا
فلابد من اضافة مقدر وتعليقه بحكم من الاحكام والمعاني متعددة لاحتمال ارادة رفع المؤاخذه او رفع الضمان في الاتلاف
او رفع البطلان في العبادات ولا يجوز اضمار الجميع لما مر ولثبوت بعض الاحكام كضمان المتلفات وقضاء العبادات دلالة
فجاء الاجمال على ما هو مقرر لا على الاغبياء والاكثرون على انه لا اجمال لتبادر رفع المؤاخذة بعد قيام القرينة على عدم
ارادة الحقيقة والا فالمتبادر عند الاطلاق انما هو الحقيقة اعني العصمة من الخطاء والنسيان واطلاق الاكثرين لتبادر رفع المؤاخذة
منزل على هذا التقييد والا لكان حقيقة ولزوم الضمان في المتلفات والقضاء في العبادات اما لان ذلك ليس من المؤاخذة
او لانه قد دل عليه دليل من خارج وان كان مؤاخذة والتخصيص لا يستلزم الاجمال في المراد من المخصوص هذا ولقائل ان المتبادر
عرفا بعد امتناع الحقيقة رفع كل ما يترتب على الفعل من مؤاخذة وتضمين وتكليف باعادة على ما يساق من قول المولى
لعبده رفعت عنك امر الخطاء والنسيان وكيف كان فلا اجمال ومن الناس من زعم ان هذا الخبر جاء على حقيقته وان المراد
عصمة الامة وتستدل به على حجية الاجماع وكانه لم يراع تتمة الخبر فكان هؤلاء واصحاب الاجمال بين افراط وتفريط فصل
منع بعض الناس من التمسك بالجمع المجرد من اللام كاعطه دراهم واخرج ثلاثة لاحتماله لكل مرتبة مرتبة وعدوه من المجملات
وانت تعلم انه اذا كان موضوعا للقدر المشترك بين المراتب كلها كما زاد على اثنين مثلا صدق بكل واحدة فيتحقق الامتثال
وانما يكون مجملا لو كان موضوعا لكل مرتبة بوضع على حدة حتى يكون مشتركا بينها وذلك مما لا قائل به واي فرق بين المفرد
كرجل وفرس وبين الجمع كل منهما موضوع للحقيقة لكن المفرد بشرط الوحدة والجمع بشرط الكثرة اعني الزيادة على اثنين
او على واحد وقول السيد ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم فهم اللفظ على الثلثة فهو الحق وان اراد عدم تناوله الثلثة
فخطاء يرد المحاكمة وان اراد عدم اختصاص الجمع المنكر بالثلثة وضعا وتسمية ذلك اجمالا فحق لكنه خارج عن الاصطلاح
وان اراد عدم صدق الامتثال بالثلثة وما ذاك الا لعدم تناوله لها وصدقه عليها فهو خطاء الكلام
على المبين فصل المبين على صيغة المفعول نقيض المجمل فهو اذن ما اتضحت
دلالته ابتداء مفردا كان او مركبا وهو كثير او بعد الاجمال كالمجمل الذي ورد عليه البيان او بعد ظهور الخلاف كالعام
الذي ورد عليه التخصيص والمطلق الذي ورد عليه التقييد فكان نوعين مع الثاني اعني المجمل والعام والمطلق بعد ورود
البيان لكن الاول منها يتصف بالنقيضين باعتبار حالتيه فهو قبل البيان مجمل لا غير وبعده مبين لا اجمال فيه والاخران
لا يخرجان عن البيان لانهما دون التخصيص والتقييد من الاول اعني الابتداء وبعدهما من الثاني ثم البيان في

على فعل

على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم وعلى ما به التبيين وربما قيل ايضا على المبين من
حيث هو مبين وليس بالمعروف وقد اختلفت كلمتهم في تعريفه بحسب اختلاف اطلاقاته فعرفه الصيرفي
نظرا الى الاول بانه الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور والتعبير بالاشكال احتراز عن التعريف عند من يجد او ذهب
وعقله اي من اراد الاشكال هناك انما يحتاج من تجدد الوضع فاذا علم به ولم يعلم اي معنى اريد به اشكل الامر عليه وهذا
بخلاف ما لم يعلم وضعه كما مثلنا فانه يفتقر تعبيره لا الى شرح استعمال ما لم يعلم وضعه فان فقد العلم رجع
الى اللغة وعرفه القاضي والاكثرون نظرا الى الثاني بانه هو الدليل والبصري نظرا الى الثالث بانه العلم
عن الدليل يريد المعلوم عنه وهو المدلول وما وقع لبعض المحققين في تعريفه من انه ما دل على تعيين امر مبهم بين امرين
او امور محتملة الارادة من قول او فعل من حيث هو كذلك وقريب منه تعريف فخر الدين ناظرا الى
الثاني ايضا وقوله مبهم بين امرين او امور محتملة الارادة احتراز عما احترز عنه الصيرفي بالاشكال والتقييد بالحيثية
احتراز عما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطبه هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة
كما لو قال رايت عينا قاصدا به الذهب خاصة ثم قال رايت ذهبا فانه ليس ببيان ولا بد من مراعاتها
في الحدود الثلثة ليسلم الطرد وان كان ظاهر الاخراج الاول يغني عنها وقد ينتقض عليه كالاول بخروج
البيان الابتدائي والوارد على الظاهر وكان البيان فيما بينهم انما يقال لما كان بعد الاجمال كما
هو المنساق فلا اشكال ولا مشاحة في ذلك ان المبين يقال على الابتدائي وعلى المجمل بعد البيان
وعلى الظاهر بعد بيان ارادة الخلاف لان ذلك شيء وهذا اخر ولكل استعمال في عرفهم ولا
مشاحة بل قد يقال في المبين ان المنساق منه غير الابتدائي ثم ما به البيان قد يكون
فعلا اما بمواضعه كالكتابة وعقد الاصابع او غيرها من اشارة كما روي انه صلى بين ان الشهر يكون تسعا و
تسعا وعشرين باصابعه فقبض للاول ثلث قبضات بكلتا كفيه وللثاني قبضتين بها ايضا ثم قبض الابهام في
الثالثة او عملا كما بين ما اجمل في خطاب الصلوة والحج بفعله صلى الله عليه واله وقد يكون قولا مفردا كما بين المراد
بالمشترك بالتنصيص على احد معنييه وكما خصص العام بالمتصل او مركبا وهو اكثر من ان يحصى
كما تبين المجمل وتخصص العام وتقييد المطلق بخطابات مستقلة وقد يكون ترك فعل كما اذا ترك القنوت
فتبين تركه ما اجمل في حكم القنوت فانا وجدناه يقنت ولم نعلم هل كان ذلك على سبيل الوجوب او الندب

وذلک لان الدلالة علی التکلیف بالعقوبة لم تکن بالخطاب الامری کما یکون ظاهرا فی الوجوب بل بفعله فلما
ترکه حکمنا انه ندب او ترکه فعل کان الظاهر وجوبه علیه لعموم خطابه بحیث یشمله وامته فاذا ترکه بان انه
غیر واجب علیه وکان ترکه مخصصا لعموم الخطاب وکان ما ورد فیه البیان علی الظاهر او سکوت او ترکه قول کما
اذا عرض ما یظن ثبوت الحکم فیه کان یاکل انسان فی رمضان سهوا فسکت عن بیان الحکم فی تلک الواقعة فان سکوته
ذلک یبین ما اجمل من امر تلک الواقعة وان لا حکم فیها ویعلم کونه بیانا اما بالوضع اللغوی کصیغ العموم ونحوه فرد
طاهر ورقبة مؤمنة وقاموا الا زیدا ونحوه من المخصصات المتصلة واما بالضرورة من قصد المتکلم کان یکون مفصلا کان یقول
بعد قولک هند قومی بقعی وتصوم وبعد قولک اشهد لی فساجونا ایاک والادهم وکما اذا قال لهم اذ واحق هذا الحصاة
ثم ادی هو العشر فانهم یعلمون بالبداهة ان الحق الذی مراده انما هو العشر او بخطاب ینص علی ان احد الامرین مبینا للاخر
کما دل قوله صلی الله علیه وآله صلوا کما رایتمونی اصلی ان صلوته مبینة لما اجمل من قوله تعالی اقیموا الصلوة وقوله خذوا عنی
مناسککم علی ان اداءه للمناسک مبین لما اجمل من قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت وقوله علیه السلم هذا وضوء
لا یقبل الله الصلوة الا به علی ان وضوءه مبین لما اجمل من قوله تعالی فاغسلوا الآیة او کان یقول بعد الفعل هذا
بیان لما ابهم علیکم من الامر او بالنظر کان یامرهم بعمل لا یعرفون ماهیته غیر انه سماه فی وقت مضیق کان یقول صلوا الآن
وهم لا یعلمون ما الصلوة ثم یاخذ فی العمل فان عمله ذلک یکون مبینا والا لزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وهو تکلیف بما لا
یطاق وهذا النظر والاستدلال هو الذی یاتی ان عمله ذلک مبین لما اجمل من امره ومثل ذلک الخطابات المنفصلة
الواردة علی الاجمال والعموم والاطلاق فانا انما حکمنا بکونها بیانا مع انفصالها وعدم مقارنتها فی الورود بالاجمال
کما قلنا فی التخصیص اما ان یعملها او یهملها او یعمل العام دون الخاص او بالعکس والکل ممتنع فتعین التخصیص و
من الناس من منع من وقوع البیان بالفعل محتجا بانه قد یطول فیلزم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وانت تعلم
انه لا یلزم من الامتناع فی مادة الامتناع مطلقا والا فالقول قد یطول ایضا حتی یخرج الوقت کما تقول صلوا صلوة
الکسوف ولا یعرفونها ولو ذهبت تصفها لهم حتی یعرفوها لخرج الوقت افتری ان القول ایضا مما یمتنع البیان به وکما
یدل علی صلاحیته للبیان انه صلی الله علیه وآله احال البیان علیه حیث قال صلوا الخ وخذوا الخ وهذا وضوء الی اخر الحدیث

فصل واذا وقع تلو الواحد بیانان قول وفعل فان اتفقا فاما ان یعلم التاریخ او
یجهل فان علم فاما ان یقعا مقترنین کان یقول من ملک النصاب ظهرا ادی نصف العشر وهو یعطی الفقراء ای یقول

ذلک

ذلک حالة الاداء او مترتبین فان کانا مقترنین کان الاول هو البیان سواء کان هو القول والفعل ویکون الثانی
تاکیدا وذلک لان المفروض ان کلا منهما صالح للبیان فبمجرد ورود الاول یقع البیان فلو وقع بالثانی ایضا لکان
تحصیلا للحاصل وان جهل التاریخ او علم اقترانهما فقد قیل ان احدهما لا علی التعیین بیان والاخر تاکید سواء
تساوی فی الکشف او کان احدهما اول من الاخر والوجه التفصیل ان علم الاقتران قلنا انه من باب اجتماع المعرفات
علی معرف واحد کالجزاءات معا بجزء واحد وان جهل التاریخ قلنا ان کانا فی الواقع مقترنین کان من باب اجتماع
المعرفات ولا ینض وان کانا مترتبین فالمبین هو الذی وجه یقع القول بانه احدهما ومن الناس من قال فی رجحان
احدهما فی الکشف یقع الجهل ویدل علی ان الراجح هو المتاخر اذ لو کان متقدما لکان هو البیان والمرجوح تاکیدا فیلزم
تاکید الراجح الدلالة بالمرجوح وذلک ممتنع وفیه ان الغرض من التاکید ان یحصل بالاجتماع من البیان ما لم یکن حاصلا قبل
وان کان الاول اول من الثانی لو انفرد او قد جرت علی ذلک السنة فی تاکید الجمل باشباهها وکذا الاقوی بالقوی
والقوی بالضعیف والغرض ما یحصل بالاجتماع واما فی المفردات فلما وضع للتاکید الفاظ معینة ککل وجمیع وکلا
والنفس والعین صارت اعلا بلفظ ذلک فکانت ادل علی المعنی من المؤکد فجاء ذلک بالعرض ولیس بلفظ تابع لازم فی کل
تاکید کما ظن هذا القائل وان کانا متنافیین کان یامر بنصف العشر ویؤدی العشر فالقول هو البیان جهل التاریخ
او علم اقترانا او ترتب تقدم القول او تاخر ویحمل الفعل علی انه من خواصه ان نقص وان زاد کما سلف احتمل ذلک
واحتمل ان یکون تنفلا ونحوه وزعم ابو الحسین ان البیان هو المتقدم کالمتفقین فان جهل التاریخ فالقول
والوجه ما اخترناه لان القول هو المعتد للبیان لانه فی الاغلب ادل ولاستغنائه واحتیاج الفعل الی البیان غالبا ولا اقل
من ان یقول هذا بیان او افعلوا کما فعلت ولان فیه جمعا بین الدلیلین بخلاف ما صار الیه ابو الحسین مما یلزم علیه من ارتکاب
دعوی النسخ علی تقدیر کون القول هو المتاخر وهو محظور مهما امکن وبالجملة لا یصار الی النسخ بالترجیح وانما یصار الیه
بالنقل الصحیح **فصل** مساواة البیان للمبین قد یکون فی الطرق والسند وهو دلیل
الصدور عن الشارع وقد یکون فی الدلالة علی المعنی وقد یکون فی الحکم بمعنی ان المجمل اذا کان واجبا کان بیانه
واجبا والا فلا اما الاول فقد اتفقت کلمة المحققین علی عدم اشتراطها فی البیان فاجازوا البیان بکل
من المعلوم والمظنون لکل منهما ولا اشکال فی ثلثة منها واما الرابع اعنی بیان المعلوم بالمظنون فکما فی تخصیص الکتاب و
السنة المتواترة باخبار الاحاد ومنع ابو الحسین الکرخی من هذه واوجب المساواة او الزیادة وغیره اخذ قوله علیه السلام فیما

السماء العشر على عمومه ولم تخصيصه بخبر الاوسق عن قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة لتواتر الاول دون الثاني فاوجب الزكوة فيما
دون الخمسة ومن الثاني ما وجب في بيان المجمل اذا كان مما تعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها ومقادير
الزكوة وجنسها ان يكون بطريق القطع فلم يأخذ فيها بخبر الواحد استبعادا ان لا يبلغ مثله الى التواتر واجاز فيما لا تعم به البلوى
كقطع يد السارق وما يجب على الامام في الحدود واحكام المكاتب والمدبر ان يكون باخبار الاحاد واما الثانية ولا نعقل
الا حيث يكون البيان واردا على الظاهر كالتخصيص والتقييد دون المجمل اذ لا ريب في ان المجمل الاشبه والبيان لا يقع بمجمل فلا اكون
على لزوم كون البيان اقوى من المبين فاوجبوا كون المخصص والمقيد اقوى دلالة من العام والمطلق على محل التخصيص والتقييد
اذ لولا ذلك لما كان الحكم باحدهما على الاخر تحكما وان رجح المبين لزم ابطال الراجح بالمرجوح فتعين رجحان البيان
وحيث ان المجمل لا دلالة فيه على ارادة احد الامرين كفى في بيانه تعيين احدهما بادنى ما يدل على ذلك في لزوم رجحانه اذ لا تعارض
والاخذ بالراجح كيف كان واجب واجاب شارح المختصر المنقول في هذا الفصل فحكى عن الاكثرين وجوب كون البيان اقوى
على الاطلاق من غير تقييد بكون القوة في السند او في الدلالة وفيها عن ابي الحسين جواز البيان بالاضعف فضلا عن
المساوي وعن الكرخي منع الاضعف كل ذلك على الاطلاق ورد على الاكثرين بما حكم به المحققون من تحكيم المقيد في المطلق
لاستلزامه ابطال ما اقتضاه منطوق المطلق من ثبوت الحكم في غير محل القيد بمفهوم المقيد اعني مفهوم الوصف على ما ثبت
في نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة اذ لا معنى لتقييد المطلق بالخطاب المقيد الا ابطال ما يقتضي
اطلاق المطلق بمفهوم المقيد فاذا ابطل الحكم من القيد وذهب عن المطلق لم يبق الا المقيد وهو معنى التقييد وانهم كثيرا
ما يخصصون المنطوق بالمفهوم كما حكموا بتخصيص قوله عليه السلام خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه بمفهوم قوله عليه السلام
اذا كان الماء قدر كر لم يحمل خبثا وهي انه اذا لم يكن كرا حمل على انه قد ثبت ان اعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما والتخصيص بما اشار
اليه بعض المحققين فان الغاء احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الاخر اقوى منه سندا او حجة فلا يجوز
طرح اية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد ورود خبر واحد على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على ذلك بل
يجوز تخصيص الكتاب او السنة المتواترة وتقييدهما بالخبر الواحد وكذا يجوز تخصيص المنطوق وتقييده بما عين من المفهوم
لكن يشترط زيادة قوة الظن الحاصل بخروج المخرج عن الظن الحاصل بشمول ذلك العام او المطلق له كان يكون المخرج بعض
الافراد النادرة الغير الغالبة واما اذا كان من الشمول اقوى كان يكون المخرج هو الافراد الشائعة الغالبة فلا يجوز التخصيص
والتقييد الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى حجية منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى خبر الواحد وذلك لان

مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق للافراد الشائعة الغالبة اقوى فاذا كان العام او
المطلق قطعي السند او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول ذلك العام او المطلق
لتلك الافراد الشائعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل بذلك المخصص او المقيد بخروجه فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي
لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فحيث لا يمكن ترجيح احدهما وجب التماس مرجح اخر او التوقف وبذلك
يندفع ما اورده من التخصيص بالمفهوم وابطال ما اقتضاه الاطلاق به فانا انما نسوغ ذلك فيما حيث يوجد
الشرط الذي اعتبرناه اعني كون الظن الحاصل بالتخصيص والتقييد اقوى من الظن الحاصل بالعموم والاطلاق وكذا
اولوية اعمال الدليلين فانا انما نقول بها حيث يتحقق الشرط المذكور كل ذلك لان المدار على غلبة الظن
واما الثالثة فقد زعم قوم ان بيان الواجب واجب والظاهر انهم يريدون انه متى حكم بالايجاب بخطاب
مجمل بمعنى ان متعلق الحكم فيه مجمل كما قال تعالى واتوا حقه يوم حصاده وجب عليه تعالى بحسب الحكمة ان يبين ذلك
المجمل كما بين بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وذلك لانه لا يوجب شيئا حتى يجب وحتى تقتضي الحكمة ايجابه و
التكليف به ومع ذلك فيجب بيانه والا فلا تكليف وهذا بخلاف الندب والكراهة والاباحة اذ لا تكليف هناك
هذا اقصى ما يمكن ان يتكلف في تقرير مطلبهم واول ما فيه انه مبني على قاعدة التحسين فلا يتم الا من العدلية ولعل القائل
منهم ثم نقول كما انه لا يوجب شيئا حتى توجب الحكمة كذلك لا يندب الى شيء ولا يكره شيئا ولا يبيح حتى تقتضي
الحكمة بذلك ومن المعلوم انها متى اقتضت في افعال الناس بحكم من الاحكام في نفس الامر اقتضت بطلبه و
الاعلام به ومنعت من اهماله فان اقتضت الاجمال به اولا فلا بد من البيان سواء كان هذا الطلب والاعلام تكليفا
ام لم تسمه فان قلت من اجاز ان توجب الحكمة لتلك الاحكام على الاجمال قلنا مثل ذلك في الواجب من غير فرق
وجلية القول في ذلك ان الناس اختلفوا فيما وقع في الكتاب العزيز من الاجمال فمنهم من اوجب فيه البيان على الاطلاق
ومنهم من اجاز تركه على الاجمال مطلقا والتحقيق ما ذهب اليه جماعة من وجوبه في التكاليف وعدم وجوبه في غيرها
وهذا النزاع وان وقع في الكتاب لكن يجري مثله في السنة **فصل** اتفقت كلمة اهل العدل وقوم من
الاشاعرة وبالجملة كل من لا يجيز التكليف بما لا يطاق على امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة لاستلزامه التكليف
بما فوق الطاقة وذلك لان امتثال ما ليس بمعلوم خارج عن الطوق ومن اجاز من المجبرة التكليف بما لا يطاق اجاز
هذا ايضا كما اجاز غيره من المحالات وما عساك تقول او ما ذا عسى يجدي المقال لمن يزعم على نفسه انه لا يميز بين الحسن و

ان
القبيح وهو يميز في معاشراته وسياساته لكنه يكابر في الوجدان صنيع السوفسطائية ينسب الى ربه تعالى ما يأنف
ينسب اليه وهل هو وقت الحاجة وقت امكان الفعل او وقت تضيقه ذهب القاضي ابو بكر الى الاول
اراد
فقال هو زمن تمكن فيه الفعل وعليه فيتحقق الحاجة في الموسع بدخول اول وقته وهو ظاهر العضدي وهو الذي
السعد اذ فسره بوقت تنجيز الفعل اذ الظاهر لزوم تمام وقت الموسع وقت تنجيزه وذهب ابو الحسين البصري
الى الثاني فقال في المعتمد هو زمن تضيق الفعل بحيث لا يمكن فعله دونه فالظاهر ان ذلك يجب ببيانها بمجرد دخول
وقتها عند القاضي ولا يجب اذا ضاق وقتها عند ابي الحسين وربما استشكل الاول بتعليلهم المنع بلزوم التكليف
بالاطاق ويندفع بانه لما دخل وقت تلك الطلب فكيف يطلب منه ما لا علم له به بل لا يحسن مجرد
التجوز فضلا عن الطلب اذ لا فائدة في تجويز ما لا يمكن ولقائل ان هذا انما يتم في التكاليف المخصوصة
بالمخاطبين كتكليف المولى لعبده بعمل ذي وقت موسع اما في التكاليف الشرعية التي ضربت لها الاوقات
المتسعة الصادرة للمخاطبين وغيرهم ممن يجيء بعد البيان فلا لظهور الفائدة في التجويز بالنسبة الى
من يجيء بعد البيان ويكون الحاصل جواز التقديم بل طلب الفعل مع الامكان فعلى هذا فالوجه التفصيل
بين الخاص بالمخاطب وغير الخاص ولعبارة اخرى بين التكاليف الشرعية وغيرها وكيف كان فلا خلاف فيما نحن
في المنع من تاخير البيان عن وقت الحاجة انما الخلاف في تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فذهب
جمع من الاشاعرة والحنفية الى الجواز مطلقا وهو الذي اختاره صاحب المختصر وشارحه وصاحب المعالم وذهب اكثر
المعتزلة ومنهم الجبائيان والقاضي عبد الجبار وبعض الاشاعرة كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهريون
الى المنع مطلقا غير ان المعتزلة نصوا على جوازه في النسخ فان كانت الدلالة على ثبوت النسخ بيانا بناء على ان
ظاهر التكليف الاستمرار دل الطلب على الدوام ام لا فاذا علم انه ينسخ ولم يبين لهم ذلك بل تركه على ظاهره
من الدوام كان في ذلك تاخير البيان عن وقت الخطاب فهما قولان وان لم يكن من البيان كما هو الظاهر فقالوا واحدة
وذلك لان البيان ما كان مفاده مقصودا بالخطاب الاول بمعنى ان المعنى بالخطاب الاول هو هذا كما في بيان الاجمال والتقييد
المطلق واقامة القرينة على التجوز او ما عداه كتخصيص العموم بالخطاب ومن المعلوم ان النسخ لا يعقل ان يكون المراد بالخطاب
المنسوخ كاية اعتداد المتوفى عنها زوجها بالحول واية تقديم الصدقة في المناجاة ما دل عليه الخطاب الناسخ كالاية الدالة
على الاعتداد باربعة اشهر وعشرا الناسخة للاولى والاية الرافعة لايجاب الصدقة في المناجاة الناسخة للثانية

والجواب

والجواب بانه من قبيل التخصيص يدل على ان المراد بالمنسوخ ما عدى هذا الزمان وما قبله غاية الامر انه في الزمان
لا في مدلول الخطاب المنسوخ مطابقة لتعقيد الظاهر انه بيان لما قصد بالخطاب ودل عليه من المعنى فان كان
هناك اصطلاح في اطلاق اسم البيان بحيث يشمل النسخ فلا مشاحة وذهب السيد المرتضى وشيخ الطائفة
وشيخهما الاجل المفيد الى التفصيل ان كان بيانا للمجمل جاز تاخيره وان كان بيانا للظاهر كما في التخصيص والتقييد
امتنع وهو الذي حكاه ابو عبد الله البصري عن ابي الحسين الكرخي وزاد ابو الحسين البصري الاكتفاء في الظاهر بالبيان
الاجمالي كان يقول في العموم وهذا العموم مخصوص وفي الاطلاق وهذا الاطلاق مقيد وفي النسخ وهذا الحكم منسوخ
فكان لابي الحسين ثلث دعاوي جواز التاخير في المجمل ومنعه في الظاهر والاكتفاء في بيانه بالاجمال واختاره بعض
وهل الكلام في الاوامر او في مطلق الخطاب وان كان خبرا الذي نص عليه جماعة منهم العضدي الاول قال ولذلك
عقد الباب للمنع من التاخير عن وقت الحاجة او اليه ولا يعقل الا فيها وهو مقتضى ردّ الملازم وغيره على البعض من حج الاخير
بانها خبر والكلام في الامر وقضيته ذلك انه لا خلاف في تاخير البيان عن الخطاب بالخبر لكن قضية استدلال المقدمين
بالاخبار عموم الحكم ونحن نقول اذا كان الدليل المانع عن التاخير هو الاغراء بالجهل وقبح الخطاب بغير بيان فاي فرق
بين الامر والخبر فان الحاجة بالنسبة الى القبيح متحقق في كل منهما فان شئت فانظر الى من اخبر بموت زيد وهو يريد انه حاله
او بموت بني تميم وانما يريد اكثرهم ثم لم يقم على ارادة المجاز او الخصوص قرينة او ليس ادعهم واولادهم وشركاؤهم
مشتد ما يكونون حاجة الى البيان لمكان الاعتداد والاحتفاظ للاموال وغير ذلك ثم الماخوذ في مفهوم
الخطاب قصد الافهام وان لم يتحقق الفهم الا بعد البيان ولا يرد ما قيل من ان تاخير البيان غير معقول لان الكلام
انما يصير خطابا بعد البيان فاذا لم يكن تاخيره عن الخطاب لا حاجة الى الجواب بانه من باب المشافهة اي تاخير البيان
عما يصير خطابا بعد الافهام او ان البيان الاجمالي كاف في تحقق الخطاب لان الاجمالي مما يقع في البعض والكلام في الكل
احتج الاولون بان الاصل جواز التاخير حتى يقوم دليل على المنع وكان عمدة ادلة المانعين ان الخطاب
قبل البيان خلو عن الفائدة فاذا تحققت فائدة كابتلاء المكلف هل يعزم ويوطن نفسه على الامتثال فيترتب
الثواب لا يبطل دليل المانعين ويسلم الاصل بلا معارض وبان التاخير قد وقع كثيرا فلا وجه للمنع قالوا ومن استقرأ
علم ذلك قطعا ثم عدوا من ذلك ايات كقوله تعالى في المغنم فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى ثم بين ان السلب للقاتل
الى غير ذلك على راي او اذا راه الامام على قول وبين ايضا ان ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب

لانتزاع

دون بني امية وبني نوفل لمنعهم ذلك حتى انه سئل عن ذلك فقال انا وبني المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام
ولم نزل هكذا وشبك بين اصابعه فهذا عام تاخر عنه بيانه اذ ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظ ولا اجمالي اذ لو اقترن
به لنقل مع ان الاصل عدمه وقال تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت ثم بين جبرئيل ثم
بين الرسول بتدريج وقال في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فاوجب حد السرقة ثم بين اشتراط الحرز والنصاب
بتدريج وقال الزانية والزاني فاجلدوا ثم بين ان المحصن يرجم وقال فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي وهو التاخير وقال ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فامرهم بذبح بقرة معينة باجاء من الاوصاف والالم
يسئلوا ولم يبينها حتى سئلوا ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا قد
عبدت الملئكة والمسيح افهولاء حصب جهنم ثم تاخر البيان حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها
مبعدون وروي ان جبرئيل قال له ص اقرا فقال ما اقرا فقال اقرا فقال وما اقرا ثلث مرات ثم قال بعد الثالثة اقرا
باسم ربك وكفى بقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت منبها على جواز التاخير وقالت الملئكة فيما حكى الله تعالى
عنهم لابراهيم ع انا مهلكوا اهل هذه القرية ولم يستثنوا اخراج لوط ومن معه الا بعد سؤال ابراهيم ع حيث قالوا نحن اعلم
بمن فيها لننجينه واهله وقال تعالى جاهدوا باموالكم وانفسكم ثم خصصه بعد ذلك فانزل ليس على الضعفاء ولا على
المرضى وبين ص العمومات الواردة في البيع والنكاح والارث على التدريج واوضح ص ما يصح بيعه وما لا يصح ومن يباح
نكاحها ومن يحرم وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ونهى ص عن المزابنة فشكى اليه الانصار بعد ذلك
فرخص لهم في العرايا وهي نوع من المزابنة وسئل عمر عن الكلالة فقال له النبي ص يكفيك اية الصيف وكان عمر يقول اللهم
مهما بينت فعمر لم يتبين له ونحو ما استدلوا به فقد وردت اخبار مستفيضة في بيان ايات من القران وانما
تستفيض بعد مدة وفي ذلك تاخر بيانها الى ان تستفيض الخبر وبانه لو كان في ذلك تاخر البيان ممتنعا لكان اما
لذاته او لغيره ولو كان احدهما لعرف اما بالضرورة او بالنظر وكلاهما منتف اما الضرورة فظ والالم يتحقق الخلاف واما
النظر واما النظر فلانه لو امتنع لامتنع لجهل مراد المتكلم من كلامه لعلمنا انه لا يحصل بالبيان الا ارتفاع ذلك الجهل وانه
لا يصلح مانعا كما في النسخ فان مراد المتكلم من الخطاب المنسوخ باعتبار استمرار حكمه وعدمه مجهول ايضا ولم يمتنع تاخيره اجماعا
وبانه يحسن من الملك ان يامر بعض عماله بامر ولا يبينه بل يقول له وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه غدا وانا اكتب تفصيل
ما تعمل ويكون القصد التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها وقطع العوائق والشواغل وبانه يجوز تخصيص عمومات

غرض قائل نعم

التكاليف

الاخرون

التكاليف بموت بعض المكلفين قبل الفعل وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقدم البيان والجواب
اما عن الاية الاولى فبمنع التاخير بل قد بين الله لجبرئيل وبين جبرئيل للنبي ص غاية الامر انه البيان لم يكن في القران
وان ذلك القربى يوم رسول الله ص واتهم فانه بيان ايضا ثم انه ص بينه للامة بغير ان يثبت انه خاطبهم ثم لم يبين
لهم ولم ينبههم على الاستثناء الا بعد ذلك عند حضور وقت الحاجة او قبله ثم لكن ذلك ثم ولو نزلنا عن ذلك قلنا الموخر
انما هو البيان التفصيلي دون الاجمالي قولكم لو وقع لنقل قلنا لم ينقل للاستغناء عنه بالتفصيلي قولكم الاصل عدمه قلنا ان
كان الاصل في كل حادث عدمه ولكن الاصل والراجح هنا بل اللازم ان لا يترك البيان كالاشياء الاغراء بالجهل على ان
المساق من ذوي القربى اخص الناس به رحما وهم بنو عبد المطلب ومن كان منهم من اخوتهم يدا واحدة على من سواهم وهم بنو المطلب
كقيل عبد المطلب واليه ينسب فحقه جرى الكلام على ظاهره ولا بيان بل قد ثبت المتبادر من الغنيمة وسلب القتيل الذي لا نقل اليه
الا بعد قتله غير راجح والحق ان تاخير هذا القدر من البيان كالاستثناء سلب القاتل من بين الغنائم سيما على القول باشتراط
روية الامام وادخال بعض ذوي الارحام المنضم اليه انضمام من هو اقرب منه وان بعد تحت ذوي القربى ليس بالمستنكر بل
كثيرا ما يقع مثله في المحاورات انما المستنكر ان تطلق الكلمة وتريد بها خلاف ما وضعت له ثم لا تبين او تطلق العام فتقول
لوكيلك بع كل الثياب واعط جميع الدراهم للفقراء واعتق عني رقبة وانت تريد ما عدا المصرية وثلث الدراهم وعبدا فارسا
ثم لا تخبره الا بعد مدة ومن ثم اذا اخر ثم ملكت على الرجوع عن العموم والاطلاق لانك اردت ذلك عند الخطاب فاخرت
البيان وربما قال لك او لم تامرني ببيع الكل وانفاقها فما الذي حملك على الرجوع ولو ذهبت تقول له لم ارد بالخطاب الا
ذلك لانكر عليك فان قلت اوليس من ذلك بع الموقوف بين يدي التاجر ان لي اخذت كل الدراهم وزاره
كل الكر وانما اخذ الاكثر وزاره الاكثر بعرفه الا عن ذلك ما لا يحصر كثرة فمتى كان اطلاق اللفظ وارادة غير ظاهره مستنكرا
قلت هذه الاخبار متعارف بل ربما كان هو الظاهر في المثال الثاني واما الاوامر فالكلام الذي ذكرناه واما عن الثاني
والثالث ونحوهما فبان الظاهر ان هذه الخطابات لما نزلت وقد علموا انه لا يراد بها معانيها اللغوية كما هو المفروض
بينها لهم بالقول حسبما تقتضيه العادات ثم اكد البيان بالفعل على انه قد جاء انه سئل عن الصلوة لما امر بها وبيان
الحج بالقول قبل الفعل دليل ان الذي قد حوا فيه ان يكون بعده مع ان المنع كاف في الباب لما عرفت من ان البيان
الاصل الراجح لرجحانه او تعينه ولو نزلنا عن ذلك كله قلنا البيان الاجمالي لا بد منه لما عرفت من انهم كانوا عالمين بان
المراد بها خلاف ما يعرف في اللغة وليس معنى البيان الاجمالي الا ان تعلم انه يريد باللفظ خلاف ظاهره واما عن

الرابع فهو مقيم الحدود فعاه لم يبينها فان قلت ينبغي البيان ليرتدع الناس قلت نحن وانتم في ذلك شرع مع انه
ربما كان ترك البيان في بعضها اردع كما في اية السرقة على انا نقول ان البيان قد وقع بالقول كما قلنا واما عن
الخامس فبان ثم ليس للترتيب بل هي بمعنى الواو فلا تراخي ولا ترتيب وليس ذلك بعزيز قال ثم اتينا موسى الكتاب
ثم كان من الذين امنوا ثم الله شهيد والوجه انها للترتيب في الاخبار دون الحكم وتراخي ما بعدها عما قبلها في المرتبة
وهو كما تقول بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب وذلك ان رسول الله صلعم كان اذا القي الوحي نازع
جبرائيل القراءة ولم يصبر حتى يتمها حرصا على ضبطه ومسارعة في حفظه مخافة ان يذهب عليه شيء فقال لا تحرك به
لسانك لتعجل به ثم علل النهي عن العجلة بان ضمن له بان يجمعه في صدره ويثبت قراءته في لسانه فقال ان علينا جمعه وقرانه
ثم امره ان يكون مقتفيا له فيه وضمن له حفظه فقال فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم زاد على ذلك بان ضمن له بيان ما يشكل
عليه من معانيه وكانه صلعم كان يعجل في الحفظ والسؤال عما اشكل منه جميعا فامره بالانصات والقاء السمع والقلب و
الاقتفاء وضمن له كلا الامرين واذا كانت للترتيب في الاخبار لم تناف مقارنة البيان بالالهام فضلا عن اتصاله ثم لا حاجة
بعد ذلك الى التزام كونها للتراخي في الوقوع وادعاء ان المراد من بيان الكتاب اظهاره من حجب الغيب بانزاله اليه صلعم لا بيان ما
اشكل كما صنع ره لانه قد ابان ذلك بقوله ان علينا جمعه وقرانه على ما بينا فلا يكون ثم مقام اللهم الا ان يراد الجمع في اللوح
المحفوظ كما قيل لكن جمعه في اللوح متحقق كما جاءت به الاثار فلا معنى للوعد بالضمان لبعد تراخي المدة نعم لو فسر باظهار
امره واعلاء شانه حتى تتهالك الناس في حفظه وانتساخه وحتى يكون اعز عليهم من سواد الناظر واحب في اعينهم من الملك
القاهر لكان معنى حسنا لكن مع هذا فثم ليست للتراخي في الوقوع لان ما بعدها ضمان البيان ولا معنى للوعد بالضمان لبعد تراخي المدة
نعم لو كان الواقع بعدها هو البيان لحسن وبالجملة فابقاء ثم في هذه الاية على معناها من الترتيب والتراخي في الحكم لا وجه له وانما
هي ههنا للدلالة على الترتيب في الاخبار وتراخي ما بعدها عما قبلها في الرتبة وكيف يصح ان يدعى ان البيان موخر مع ان الوقت
وقت حاجة وذلك انه صلعم اذا تسرى عنه الغشي نهض الى البيان لانه انما انزل عليه للتبليغ وما قيل في الرد من انها لو
دلت على تاخير البيان لدلت على وجوب تاخيره ولا قائل به مردود لانها ان دلت فعلى تاخير الوجوب اعني الضمان بالبيان للوجوب
التاخير واما عن السادس فبان المامور به لحجة ليس الا بقرة مطلقة ولهذا قال ابن عباس وكان من علم الكتاب بمكان
لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد جاء هذا ايضا عن ال محمد صلعم قولكم لو لم يعلموا
انه يريد بقرة معينة لم يسالوا قلنا انما كان سؤالهم تعنتا وتعللا وقد كانوا امكنهم شدة اللكن وضعف اليقين

انه

اهل اللجاج واللحاج وهم الذين ابوا ان يدخلوا الباب حطة وسالوا موسى ان يريهم الله جهرة الا ترى الى قولهم حين امرهم بان
امرهم ان يذبحوا بقرة اتتخذنا هزوا انا نبك بقتيل وتامرنا ان نذبح بقرة وكفاك منها على ذلك قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
ولو سلم فذاك بيان اجمالي وبعد هذا كله فكيف يجوز ان يوخر البيان التفصيلي في هذا المقام مع انه وقت حاجة فانهم طلبوا وجدوا
القتيل وكان القتل فيهم عظيما حملوه الى موسى يريدون ان يستعلموه اليه وقالوا دلنا على قاتله فامرهم عن الله بامرهم وقد اجمعنا على
امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة فان قلت اوليس قد جاء في الخبر ما يدل على ان الجاءهم الى هذه البقرة كان مكافاة لفتى
على امر اصطنعه الى ابيه وذلك ان فتى من بني اسرائيل كان برا بابيه وكان عنده سلعة فجاءه قوم يطلبونها وكانت في بيت
وكان مفتاح ذلك البيت تحت راس ابيه وهو نائم فابى ان يوقظ اباه وينغص عليه نومه ورد القوم فاستيقظ ابوه و
سأله عن سلعته فقال هي قائمة لم ابعها وحكى له فقال احسنت وقد جعلت هذه البقرة عوضا عما فاتك من ربحها فشكر الله
له بره وامر بني اسرائيل بذبحها ولم يرض منهم الا بها فجاء في الخبر انهم ابتاعوها بملء مسكها ذهبا له وذلك يدل على انه
لم يرد بالبقرة الا هذه بعينها قلت كفى بلفظ النكرة دليلا على الاطلاق وطول وقت الحاجة مانعا من التقييد وحديث
الفتى غير مناف وذلك انه امرهم بذبح واحدة من البقر فلما تعللوا وسالوا الجاهم الى ذلك عقوبة لهم ومكافاة لصاحبها
فان قلت الا امرهم بذبح غير ابل والا امرهم بان يضربوه بالعصي وهي شجرة الاعجاز وكان بعض البقرة افضل منها فلولا
انه اراد تلك البقرة ما اثرها قلت قد علم الله تعالى انه ان امرهم بذبح البقرة انتهوا الى هذه فكان السبب في ايثارها هو البقرة
ترتب هذه المصلحة لكن لم يقصد بالبقرة حين امرهم تلك البقرة كلا ولا بالصفات حين وصفها لهم وانما قصد في كل ذلك
الفرد المنتشر لكن اتفق انه قد الجاهم فالجاوا واما عن السابع فانه خطاب للعرب وانما كانوا عبدة اصنام على ان ما
لما لا يعقل فلا يعم غيرها وان عم الخطاب لكن لشدة الانحراف عن الحق وحب المماراة والتمادي في النزاع قال ابن الزبعرى وهو غير
عالم من اهل اللغة ان كان من الفصحاء وقد جاء في الخبر عن سيد البشر صلعم قال له حين اورد ذلك ما اجهلك بلغة قومك لم تعلم
ان ما لما لا يعقل واما نزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلم يكن بيانا للظهور خروج الملائكة والمسيح بل ذكر
وانما جاء لزيادة التوضيح لاحتجاج الجاهل المعترض كانه قيل له وكيف يدخل في اولئك الملائكة على ان العقل ههنا حاكم بعصمة
العصمة بخروجهما لقبح التعذيب بذنب الغير وكفى بالعقل مخصصا ومبينا الا ترى ان ما كثيرا ما يقع على ذوي العلم نحو
والسماء وما بناها وما خلق الذكر ولا انتم عابدون ما اعبد ونذرت لك ما في بطني محررا ويجوز بالاجماع نحو ما في داري من العبيد
احرار ولو كانت مخصوصة بغير ذوي العلم ما احتيج الى التقييد بقوله من دون الله ولم يخف ذلك على ابن الزبعرى للاشتقاق

ابهما

نقول ان ما نطلق على ما لا يعقل وعلى ما لا يعرف ما هو من ذوي العلم كما في هذه المثل فاما ما عرف فلا سلمنا ولكن لا ريب في
ظاهرة في غير ذوي العلم فيجب تنزيلها عند الاطلاق على ذلك ولا حاجة الى البيان وقول النبي صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى بالاتباع
ثم نقول بعد هذا كله ان هذا خبر والكلام في التكاليف على ما عرفت ومن ثم عقدوا الباب للتاخير الى وقت الحاجة وانما
عن الناسخ فهذا جوابه بانه خبر ما ولا يصلح التعلق بمثله الاحتج لا يجب تركه ظاهره وقد وجب هنا الاستلزامه تاخير
البيان عن وقت الحاجة اما على القول بالفور فظاهر واما على التراخي فلان المتراخي انما هو الوجوب والجواز فوري بالاجماع
اذ ليس هناك احد يذهب الى وجوب التاخير على ان القرينة في مثل هذا المقام قائمة على وجوب الفورية مع انه لا فرق بين الوجوب
والجواز في احتياج الحكم فيهما الى البيان وامتناع التاخير في كل منهما عن وقت الحاجة وردّه بعض المحققين بانه قبل
البيان لا يجب فيه شيء اصلا لا على الفور ولا على التراخي انما يجي ذلك الترديد بعد الفهم وانا اقول الظاهر ان التاخير الذي
وقع النزاع فيه ان ينفصل عن الخطاب ولم يبين لما اذا كان في تنجيزه والتنوير به والايقاض اليه ثم لم يعدل حتى يبين
كما في الكن فيه فلا تاخير وهذا كما تقول لصاحبك استعد للنزاع وهو سيلك انه حرب هذه تهويلا وتعظيما لا نفذا هيبته
ثم تقول من قبل ان ينفصل من كلامك هذا استعد لحرب بني فلان وهو شايع معروف ولا يعد مثل هذا من التاخير بل هو بيان متصل
بالخطاب واما قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت فثم فيه ليس للتراخي في الحكم والوقوع بل للترتيب في الاخبار
والتراخي في المرتبة وليس المراد كما توهم الخصم انها احكمت اولا ثم وقع تفصيلها بعد مدة متراخية بل انها جاءت على الاحكام
والتفصيل معا واما عن التاسع فقد اجاب العلامة ره بالمنع من تحقق التاخير فيها بل البيان متصل بها لان الملئكة علموا
الهلاك بان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيه الا من كان ظالما ولم يتخلل بين قول الملئكة الا سؤال ابراهيم عليه السلام وهو قوله
ان فيها لوطا وذلك لا يعد تاخيرا للبيان لجريان مثله في ذلك بسبب انقطاع نفس او سعال حتى انه لو لم يبادر بالسؤال لبادروا
بالبيان وقد يتبع على الثاني ان سؤال ابراهيم وان قل الا انه انما وقع بعد انقطاع كلامهم ولذلك سئل ابراهيم وغيروا الاسلوب
فكان كلامهم بعد ذلك جوابا لابراهيم لا تتميما لمقالتهم ولو كانوا مستمرين لقالوا الا لوطا للتنجيه وقد يجاب بانهم كانوا
مستمرين لكن ابراهيم مع علمه بسنة الله وحفاظه برسله والذين امنوا معهم كما قال ثم ننجي رسلنا والذين امنوا معهم ادركه ما يدرك
الناس عند حلول مثالها ولم يدع السؤال شفقا على لوط لمكانته وقرابته فلما قطع عليهم سؤاله غيروا الاسلوب لما علموه انهم غير
ناسيه والذي يدل على ذلك استشفاؤه في غير هذا المقام ويؤيد الاول ان الخطاب كان لابراهيم عليه السلام واما العاشر فالمنع
منه للاصحاب وذوي الاموال حسابا شرعيا لا اضافة فهو بين ومثله لا يحتاج بين الناس الى بيان وهل هذا الا كما يقول الامير

للهل

هو المرتبة

البلد اغدوا على سلاحكم وخيلكم افترى انه يريد من لا سلاح له ولا فرس او من لا يقدر على النهوض منهم سيما وقد استقر في النفوس
انه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وانما جاء قوله ليس على الضعفاء تسكينا للنفوس قوم قعد بهم الضعف وقطعا في البدعة
الجهاد واما الحادي عشر على كثرته فالكتاب انما نزل تدريجا وكلما تبين بينه للناس ولا نسلم تخلف البيان عما يحتاج
الى البيان والا تخلف عن وقت الحاجة فان الناس اذا اتاهم ولوا الاحكام ذهبوا بها الى اماليهم وقبائلهم وواقفوها على ما
سمعوا والحاجة اليها شديدة لكثرة ما يعتورهم من متعلقاتها من بيع وشرا وصلح ونكاح وارث ونحو ذلك ووقوع
الرخص في العرايا بعد الشكاية يشعر بالنسخ ثم انه وقت حاجة واما ما اشكل معناه على عمر فقد احاله النبي على ما بدا له
وكفى بذلك بيانا لكنه لم يتبين منه وقد يتبين لغيره فعلم انه قد بقي على ذلك الى وقت الحاجة فلو سئلوا اهل الذكر وحملة الكتاب
على انه تاخير في المجمل واما حديث الاخبار المستفيضة فطريقه اما على ملقى الخطاب ان بينه للمخاطب ولو واحدا
اذا كان محتاجا الى البيان وليس عليه ان يستيقظ ويبلغ الى كل احد فكم من بيان قد خفي وكثير ما يتمسكون بمثل ذلك
ولم يعلم ان ذلك في امام مبين واما قولكم ان الجهل بمراد المتكلم لا يصلح مانعا كما في النسخ وكيف لا يصلح مانعا وفيه اغراء
بالجهل واما النسخ فليس من هذا القبيل فانه عدول ورفع لا تخصيص واما مقالة الملك لبعض عماله والسيد لعبده فوعد بالامر
للامر كالامر واما الاخير فلسنا مكلفين بان نعلم بان كل واحد من المكلفين كزيد وعمرو مثلا هل يبقى على التكليف ام
يزول عنه بموت او جنون وغير ذلك انما علينا ان نعتقد عموم التكليف بشرط بقاء التكليف وسلامته مما يزيله من جنون
ونحوه احتج الاخرون على منع تاخير البيان حيث يرد على الظاهر كالعام يراد به الخاص والمطلق يراد به المقيد
واللفظ يراد به خلاف ما وضع له من المعاني المجازية بانه لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير مراد من دون قرينة لزم احد امور ثلثة
اما خروج الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله وذلك
لانه ان لم يقصد الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام وان قصد افهام ظاهره لزم الثاني لان
لانه يستلزم اعتقاد المكلف ارادة الشارع لذلك الظاهر وهو الجهل فايقاعه فيه اغراء به وان قصد به افهام خلاف ظاهره
لزم الثالث لان فهم خلاف ما وضع له اللفظ من دون قرينة مع غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق قال السيد
لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك
والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد الضرب
الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك

قال وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل ثم قال ان جاز التاخير تقتضي الاستعمال
الاستغراق واذا خاطب مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بالا دلالة فيه او يكون
قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر
كونه دالا على خلاف مراده عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه
فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي تضمن تكليفا واما ما لا
يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب فيه الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام ثم احتج على المنع ايضا بان الخطاب وضع للافادة ومن
سمع لفظ العموم مع تجويز ان يكون مخصوصا وتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال شيئا لا خصوصا لعدم البيان
ولا عموما لتجويز ان يكون مخصوصا وبيانه فيما بعد فيكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد العموم بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط
وكذا اعتقاده للخصوص وليس لعدم هذا الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان
يتركه على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعلم به وهي مقالة اصحاب الوقف قد صار الخصم يذهب الى ان لفظ العموم
ليس للاستغراق على اوضح وجه وذلك لمنافاتهما لما ذهب اليه من الظهور في العموم فكان حاصل ما استدل به على المنع
ثلثة امور الاول انه قبيح بالحكيم ان يدل على مراده من الخطاب حيث يكون ظاهرا في غيره الثاني ان من اخر
البيان فقد قصد بكلامه الدلالة على وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم مثلا الخصوص فقد اراد من اللفظ ما لا يراد منه افادة
وان قصد بها الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شيء لا يريده وكلاهما غير صحيح وحاصله يرجع الى ما حكيناه عن القوم
الثالث انه ادا باب الفهم والتفاهم وفي ذلك نقض غرض الواضع من وضع اللغات واورد على الاول
ان المسلم امتناع تاخير قرينة المجاز عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فلا ولا دليل على المنع منه
قالوا انما يتخيل من يستلزم امرا الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا ثم بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وهو قبل وقت
الحاجة متحقق قال في شيء انما يلزم الاغراء لو لم يتقرر في العقول تجويز التخصيص كما في ... قالوا وقولهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا ثم استدلوا على ان معناه ذلك
باتفاق الكل على جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا كما في الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل فلو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يحسن ذلك الا م

الاغرا

الاغراء بالجهل انا ما ثم نقضوا عليه بالنسخ وذلك ان من شرط المنسوخ ان لا يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه ولو على سبيل الاجمال
كان يقول لعبده افعل بالفعل ودم عليه الى ان انسخه عنكم فاذا امتنع ذلك وجب ان يؤدي باظاهره الدوام والاستمرار فاذا
نسخ تبين ان المراد خلاف ذلك الظاهر ولزم استعمال اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في الخطاب على المراد
ومن ثم التجأ بعض المانعين من التاخير كالصيرفي والمروزي والحنابلة الى المنع في النسخ ايضا واوجبوا اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي
لكن السيد ره حكى الاجماع على خلاف هذه المقالة وكذا الغزالي في المستصفى وعلى الثاني منع صيرورته بالتاخير دالا على
الشيء بغير ما هو به قولكم لان لفظ العموم مع التجرد الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب
فحسب فممنوع لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قولكم فاذا خاطب مطلقا لا يخ من ان يكون دل
به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة
عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز من راس قولكم حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلام واحد فاذا انقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز او
لا بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا انما تستقر بعد مضي زمان ما واختلافه بالطول والقصر لا يجوز الحكم باصل التاخير
وقال العضدي في الجواب ما حاصله ان المتكلم يقصد تفهيم الظاهر لكن لا على ان يحكم بانه هو الذي اراده المتكلم على البت
بل على ان يجوز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم على المخاطب جهالة لانه لم يعتقد عدم التخصيص بل اجازه ولا على المتكلم احالة لانه لم يرد
من الخطاب فهم التخصيص تفصيلا وعلى الثالث منع كون العام مثلا دالا على العموم او على الخصوص وانما يدل بعد وقت
الحاجة بضميمة القرينة وعدمها لا يقال ان في ذلك خروجا عما هو المفروض من كونه موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة وانما اللازم
انكار الملزوم لانا نقول الوضع لا يستلزم الدلالة جزما دائما لجواز ان يكون دلالته مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول
بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع وما ذكرتموه من الرجوع الى القول بالوقف
لا وجه له لان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتوقف فيما بعد
الحاجة عليه لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف يقولون ان المحتاج الى القرينة هو العموم لان
الخصوص متيقن الارادة على كل حال والحاصل ان بين التوقف الذي صرنا اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف ان توقفنا

في الدلالة لا في الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم في اصل الوضع دائما ونحن نقول من عرف اللغات وشهد
المحاورات لم يشك في ان الناس على اختلاف مراتبهم يتلقون الخطاب بمجرد سماعه وانقطاعه على ما وضع له من معناه الافرادي
والتركيبي ولا ينتظرون به وقت الحاجة ولا يترقبون ظهور ما يدل على التخصيص او التقييد والتجوز على ذلك جرت عاداتهم واستمرت
طريقتهم ومن ثم اذا ورد عليهم التخصيص بعد ورود العموم والتقييد بعد ورود الاطلاق حملوه على العدول وقالوا قد بدا له
وسلكوا اغراض البداء ولا يقولون هذا الذي اراد بالعموم والاطلاق فاما قرينة المجاز فانهم لا يجوزون انفصالها الا حال
فان وقع ذلك وما كان لم تكبه ممن قالوا هذا اراد كانه اقام قرينة وما شعرنا او سهونا عنه فان قلت اكثر ما يرد الامر من
الناس على سبيل الفور ولا يجوز في مثله تاخير البيان عن وقت الحاجة واذا اتفق ان جاء على التراخي كان تقول لوكيلك
اذا اوردت بغداد فبع جميع الثياب وانفق جميع الدراهم فانا نجدهم ينتظرون ويترقبون ويقول الوكيل عساه
يامرني بترك بعض الثياب والدراهم الى وقت المسير فيحملونه على البت لانه وقت الحاجة قلت استعمال الامر في
التراخي اكثر من ان يحصى بل هو شايع غالب ولذلك زعم اقوام انه حقيقة فيه توصي بذلك وكيلك وولدك واهلك و
النساج والكاتب والخياط والسمان والخباط والخباز وغيرهم لا على الاحصيون كثرة غيرهم لا تحتاج اليه في اصلاح شانك بامور
لا تتنجز عليهم واما انتظار من ينتظر منهم كالوكيل في بعض المواطن وذلك حيث يستعظم منك ما امرته كان تامره
بانفاق جميع الدراهم فانما ينتظر رجوعك عما تقدمت به اليه حتى اذا قلت له بعد ذلك واشتر لنا منها عبدا
قال انه قد بدا له ولم يعقل انه اراد بذلك الخطاب انفاق ما عدا قيمة العبد وجاء بهذا الخطاب بيانا لما اراد هناك كلا ولا
يخطر له هذا ببال قولكم واما تاخيره الى وقت الحاجة فلا دليل على المنع منه قلت ليت شعري ما الدليل المقنع لديكم ولست هو
العدل عندكم اتريدون على ذلك اية محكمة او سنة عادلة اوليست هذه مسئلة عربية وطريقة عرفية يرجع فيها الى اربابها
والحكم العدل الذي لا ترد حكومته في ذلك الطريقة المستمرة في اللغة والعادة الجارية في العرف وانت لو قلبتها ظهرا لبطن لا
تكاد تعثر بواحدة على خلاف ذلك حسبما دللناك ثم ان ارباب البيان ما زالوا يتواصلون بان تعرف قرينة المجاز
الى المجاز في قرن وما سمعنا يوما ان احدا يبيح الفصل بينهما بالمدد المتطاولة ما لم يكن وقت الحاجة كلا ذلك بدعة لا تعرف
في هذه الشريعة ومن قرب على جملتها او لم يقطع انهم قسموا الاستعمال الصحيح الى حقيقة وهو استعمال اللفظ فيما وضع له ومجاز
وهو استعماله فيما يناسبه مع قرينة مانعة وكناية وهي استعماله فيه لا معها لكن يشترط الملازمة ليتحقق الانتقال وما عدا ذلك
فهو غلط ثم يلزم من ذلك انسداد باب الفهم والتفاهم وينتقض غرض الواضع كيف لا واحتمال المجاز على هذه الطريقة

جار

محتملا

جار في كل خطاب فبعد هذا من توقف وكان يكفي واحدة من هذه ولكن الحق جم الشواهد قولكم انما يلزم الاغراء لو لم يكن التجوز
قلنا اي اغراء اعظم من ان تريد معنى وتاتي بكلام يدل على خلافه ثم ترك الظاهر للاحتمال من بعيد الخطاب كلا حال الا انت
اظن ان احدا يتفوه بمثل هذا واعجب من ذلك التنظير بالمتشابه في المحكم من المتشابه كيف والادلة العقلية والحجج القطعية هناك
قائمة بحيث لا يخفى على ذي بصيرة على انه لم يرد بالخطاب ظاهره ومن الغريب تاويل الكلمة باسره مسير المشترك ووجوب حمل اللفظ
على ظاهره بانه انما يجب ذلك عند حلول وقت الحاجة واما قبل ذلك فلا يجب وان طال المدى بل يجب الوقف عند الظاهر
كما يجب عند المجمل هل هذا الا تحريف للكلم عن مواضعه واقدام على انكار ما يعرف بالوجدان ويشاهد بالعيان من سيرة اهل العرف و
اللغة ليت شعري اتقفون انتم عند كل ظاهر كان عندكم من تلك كلمة تقولونها بافواهكم ومن اعجب من ذلك الاستدلال بحديث الجل المتعاطف
مع ان الخطاب هناك مستمر وفيما يكن فيه منقطع والناس يسمعون الخطاب بتمامه ثم يحكمون على البتات المراد هذا وان جاءهم
بعد ذلك ما يخالفه كان اجلى محاملهم ان يقولوا انه عدل فكيف يقاس المستمر على المنقطع وطريقة اهل العرف فيهما مختلفة يجرون
في هذا على نحو وفي ذلك على اخر فان قلت اولستم تجيزون تاخير بيان المجمل وما لكم الخطاب بالمجمل من غير بيان المحصلة وتقولون
ان الغرض كما يتعلق بالبيان يتعلق بالاجمال فهلا جوزتم تاخير بيان الظاهر اذا اقتضت المصلحة ذلك قلت فرق بين المقامين
واضح اذ غاية ما يلزم في الاجمال من الدعوى وتتحقق المصلحة بنفع السؤال وهذا بخلاف ما اذا خاطب بالظاهر واراد خلافه من دون
بيان فانه يتوجه امران بل امور احدها السؤال عن الدعوى الثاني فيح ذلك فيما بين باب الخطاب الثالث الاغراء بالجهل و
الاحالة وتخيل المصلحة لا يرفع قبح الخطاب ولا يبيح الاغراء والاحالة والالجاء الى الكذب عليه ثم المصلحة وانما يندفع السؤال عن الدعوى
واما النقض بالنسخ فقد تبين ان النسخ ليس من مخالفة الظاهر في شيء فان اهل الملة بعد تجويزهم النسخ لا يعقلون من الخطاب
الا ما يدل عليه من التكليف بمقاصدها فاما استمرار ذلك فلا بل يجوزون ان يتغير ويجوزون ان ينسخ كما هو المفروض وهل النسخ في الشريعة
الا كالنسخ في الشاهد وانت اذا امرت عبدك بالكتابة لم يعقل من ذلك الا انك كلفته بها واما انه حكم مستمر فلا بل يجوز ان
تعدل به الى الخياطة او الصياغة او غير ذلك لكن التحقيق انه على خلاف الظاهر فالوجه في الجواب ان يقال اذا كان المرجع في
هذه المسئلة الى العرف فاهل العرف لا يرون في تاخير مثل هذا البيان غضاضة لامور احدها ضعف الدلالة على هذا الاستمرار
الثاني ان الخطاب لا يدل عليه باحد الدلالات الثلث ولكن يستفاد من حال المكلف الثالث انه لا يرد على هذا البيان
ضرر والاصل انهم كما لا يوجبون ان يبين في الخطاب التكليف كذلك لا يوجبون بيان مدته كما لا يوجبون صفة الفعل
الذي يريدون فعله وزمانه ومكانه وفصل الخطاب في ذلك ان اهل العرف يجيزون التاخير هنا ويمنعونه فيما عداه

فكيف يحل لمن يحتذي مثالهم ان يقيس ما خطروه على ما اباحوه فاما ما حكم به اكثر المحققين كالسيد الاجل وتبعه وغيرهم
من تحقق الحاجة من اسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فلولا ان تاخير البيان مع ظهور خلاف المراد جائز لكان
على الظاهر عند الاطلاق غير واجب لا يمتنع هذا ولم يتقدم عليه جمهور المحققين ممن منع من التاخير فضلا عمن اجاز واذ ذلك لتحقق
التاخير ههنا فيحمله السامع على الظاهر والمراد غيره فيكون اغراء فالذي حكم بجوازه المانعون منهم انما هو العثور على الخاص بعد العثور
على العام واي باس في ذلك بعد ان يكون المتكلم قد قضى ما عليه من الاتيان بالبيان وليس عليه ان يبلغ البيان الى كل احد
انما عليه ان يبين لمن القى الخطاب اليه بلغ الى غيره ام لم يبلغ فاما ان بلغ الخطاب مرادا منه خلاف ظاهره من غير بيان
فذاك اول شيء بممنوعية وبالجملة هذه مسئلة وتلك اخرى هذه هل يجوز تاخير البيان بحيث لا يتحقق في نفس الامر ام لا وتلك
بعد فرض تحقق البيان في الواقع هل يجوز للحكيم ان لا يطلع المكلف على البيان ام لا ولذلك اختلف فيه المانعون من التاخير
ولو الى حد تاملم تحيلهم فان قلت اوليس من المحقق اثبات لزوم امتناع حمل العام على العموم الا بعد الفحص عن المخصص فكيف
اوجبتم ههنا المبادرة الى الحقيقة وابيتم الانتظار الى وقت الحاجة وهل الخطاب بالخاص الا قرينة تدل على التجوز بالعام قلت
انما اوجبنا الفحص في غير ما نحن فيه لما تقدم من استفاضة ورود الخاص بعد العام حتى كان ورود العام مظنة لورود الخاص بعده
وان كان ما ورد من الخصوص انما صدر مع العام وهذه في مثله فهو غير معقول للعلم بانه لم يرد منه سوى العام فلا وجه للفحص والكلام ههنا
انما هو في مثله فهو اذ لا نزاع في ان اكثر ما نحن على البيان بعد المبين من ان كان انما صدر اما بعده ثم انا اوجبنا هناك الفحص ولم نجز التاخير
عن الحكم بعده وذلك يتحقق بالرجوع الى باب في كتاب يقع في يوم او بعض يوم واين هذا من جواز التاخير ولو الى عام ما لم يكن وقت
الحاجة ثم ان ذلك انما هو في العام شرعا لاشتهار تخصيص العام فيه فما بال سائر المجازات حتى اخرتم تاخير قرائنها واوجبتم الانتظار
بها ومنعتم من حملها على حقائقها مع ان كلمة اهل اللسان قد اتفقت على وجوب المبادرة الى الحمل على الحقيقة ومن طريف ما وقع
في هذا المقام تعلق بعضهم بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل حيث لا يعلم السامع بذلك زعما منه ان البيان فيه تاخر حيث
لم ينتبه له السامع وانت تعلم ان الماخوذ على المتكلم انما هو البيان باي طريق كان وليس عليه ان ينبه السامع والبيان هنا متحقق كما
اعترف به المعترض فان العقل اقوم شاهد على ان اللازم منه ان تم التاخير عن وقت الحاجة واما ما اورده على الثاني من
المنع ما حاصله ان الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستقرار انما يحصل بعده فالسيد قد ابتداهم بارادة واجاب بما سمعت ودفعه
بمنع انتفاء اثر زمان الحاجة يبطلان السيد لا يريد نفي صلاحيته وقت الحاجة للتاثير في الحكم بمعنى صلاحيته بما يعرض فيه من نصب القرينة
على الخلاف وعدم النصب انما يريد ان ينفي كون وقت الحاجة منشا لاصل الدلالة على العموم وسببا ولا ريب ان السبب في دلالة اللفظ

على العموم انما هو وضعه للعموم وتبادر العموم منه وذلك متحقق قبل الحاجة وبعدها وتاثير عدم القرينة بعد الحاجة في العموم على زعمهم مبني
على وضعه للعموم وظهور العموم منه الا ان عدم القرينة مصدر ابتدائي للدلالة على العموم بل لانه لو فرض ان اللفظ غير ظاهر في العموم
حتى يكون مجملا بالنسبة الى العموم والخصوص على حد سواء لم يدل عدم القرينة عندهم على العموم ايضا وباقي كلماتهم حالهم بعد ما قد تبينا
غير خفي واما اعتراف العضدي بزور شق ثالث للتخلص من الشقين الذين اباهما السيد فانما هو بما لا يلزم في كل منهما فساد الدلالة
على وجه غير صحيح فلا يدفع عنه ضيما للمثل ركز للشق الاول من كونه اراد من اللفظ ما لا يتبادر منه وذلك ان طريقة اهل العرف لما
كانت جارية على حمل الالفاظ على حقائقها وظواهرها على البت حتى لا يجوزون على المتكلم ان يكون اطلق اللفظ واراد خلاف
الظاهر حملا لافعال العقلاء على الاستقامة من ملازمة القانون في عدم الخروج عن الطريقة فلو اراد ان يفهم من اللفظ ظاهره لا على
البت مع تجويز ان يكون اراد به خلاف ظاهره ولم ينصب قرينة لكان اراد من خطابه ما لا يتبادر منه فلا يكون صحيحا واما
رده على الثالث بمنع كون العام شيئا قبل الحاجة دالا على العموم فاقدام على انكار بديهيات الثبات ومكابرة على الوجدان
وما ذا عسى يجدي الانكار ونحن نرى بالعيان ان الالفاظ اذا اطلقت قبل الحاجة انما تدل على حقائقها وهل الدلالة الا ان
يسبق المعنى من اللفظ عند الاطلاق ما اشبه هذا بان ينفي المحسوس لكونه لا يدرك وبمحسوس لا يحس واعظم من هذا مداهنة السؤال المحكم
بالشبهات يعرف بالوضع والظهور في المعنى ثم ينكر الدلالة باحتمال ان يكون مشروطا وهو يعلم ان الاصل عدم الشرط
هذا مع ان المتبادر عند الاطلاق كما هو المفروض ينفي احتمال الشرطية اذ لو كان مشروطا لم يتبادر ما كنا نظن ان احدا
يبلغ لما هذه الحدود ومن هذا القبيل منع اطلاق اسم المتوقف على التوقف قبل الحاجة ثم قياسه على انتظار الكمال الخطاب
وهو يرى الفرق بينهما بحيث لا يخفى على ذي حس شرح السيد المراد واما تحقق الفرق بين الوقتين فلا نجهد به ولا نطيل في المقام
لان غرض السيد انهم صاروا الا التوقف والتحير وعدم الحكم كما هو شان اهل الوقف وان اختلف طريقه حجة السيد
والشيخين والكرخي وابا الحسين ومن يحذو حذوهم من اهل المذهبين على جواز تاخير المجمل ما حققه السيد في الذريعة ما حاصله انه
لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية تحسن لاجلها فاي وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه
لانا نعلم [illegible] ان يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعولت عليك فاخرج اليه
وانا اكتب لك تفصيل ما تعمله وتذره واسلمه اليك عند توديعك او انفذه اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير
العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باعظم من تعذر تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في
حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الحكم الفعل وقال في الاستدلال على المنع من تاخير بيان الظاهر

استدلال السيد والشيخين

وضع له

عند قوله والمجاز لابد له من قرينة وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد الا ما هو حقيقة فيه ولم يدل به على ما
الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراده مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ
ما لم يوضع له احتج المانعون من ذلك كالمعتزلة واتباعهم من الاشاعرة وغيرهم بانه لا فرق بين الخطاب
بالمهمل الذي لا يعرف مدلوله من غير بيان وبين الخطاب بلغة يضعها المخاطب مع نفسه او بالمجمل الذي لم يوضع اصلا او
بالزنجية والمخاطب عربي على ان يبين المراد في ذلك كله بعد ذلك وكما يقبح الثاني يقبح الاول وبان المقصود انما هو
التفاهم والمجمل الذي لا يعرف مدلوله لا يقع بالخطاب به تفاهم فيكون لغوا ويقبح من الشارع وبان الله سبحانه ان اراد التخيير
في الامر بالاعتداد بالقرء بما شاء اراد ما شاء واراد واحدا بعينه فقد اراد ما لا سبيل للمجتهد الى فهمه وذلك لان اللفظ لا ينبئ
عن التخيير عندكم ولا عن واحد بعينه والحق ما عليه المجيزون في هذا لما تقدم والجواب عما احتج به المانعون
اما عن الاول فبان المجمل يعرف به التكليف باحد مدلوليه فيحصل بالخطاب به فائدة الثواب والعقاب بالعزم على الفعل او الترك
وهذا بخلاف الخطاب بالمهمل لا يفهم منه شيء اصلا واما عن الثاني فبان القدر المذكور من الفائدة حاصل في الخطاب وينفي القبح
انما يقبح ما لا فائدة فيه اصلا واما عن الثالث فبانه تعالى اراد واحدا بعينه ولم يرد من المجتهد فهمه في الحال لعدم نصب دليل
عليه وهذا كما لو اجل وبين ما ثبت اجماليا كان يقول اعتد بواحد من شيئين بعينه وسابينه لك وبالجملة كما يتعلق الغرض
بالبيان التفصيلي يتعلق بالاجمالي واحتج ابو الحسين على الاكتفاء في بيان الظاهر بالبيان الاجمالي مع تاخر
التفصيلي الى وقت الحاجة بتحقق المقتضي وارتفاع المانع اما الاول فلما عرفت من ان الغرض كما يتعلق بالبيان التفصيلي يتعلق
بالاجمالي واما الثاني فلان المانع من التاخير كان للامور الثلثة اعني قبح الخطاب بلا بيان والاغراء بالجهل وانسداد باب التفاهم
وهي هنا منتفية كما لا يخفى واحتج الصيرفي والمروزي ومن تبعهما على المنع من تاخير البيان في النسخ ايضا وايجاب
تقدم الاجمالي بقيام الموانع الثلثة بالنسبة الى ما يفهم من حال المكلف من استمرار التكليف فانه وان قصد ترك البيان
افهام الظاهر مع ارادة خلافه فذلك الاغراء بالجهل وان كان المقصود افهام خلافه فذلك الاحالة ثم متى جاز المكلف عليه
ذلك وجب التوقف وانسداد باب الفهم فلا بد من اقترانه بالبيان ولا اقل من الاجمالي كان يقول الى مدة واما التفصيلي
فكان يقول الى الوقت الفلاني لكنهم اتفقوا على ان ما يتجدد من التكليف بعد انتهاء المدة ليس بنسخ فكان عدم
التفصيلي شرطا لتحقق النسخ فتعين الاجمالي وانت قد عرفت ان الناس لا يكترثون بمثل هذا التوهم ولا يوجبون على

المكلف

المكلف عند ايراد الخطاب المنسوخ افهام الاستمرار وهو يريد خلافه كي يلزم الاغراء ولا افهام خلافه كي يلزم الاحالة وانما المقصود
افهام ما يدل عليه الخطاب بيان الاستمرار وعدمه ثم جاء فهم الاستمرار من خارج فان قلت اوليس على المبلغ ان يدفع ما اوهم
خلاف مراده فاذا اوهم حاله او سوق كلامه شيئا لا يريده وجب عليه الدلالة على مراده وهذا كالمتكلم بالمسئلة العويصة فيظن انك
تمتحن فتبادره دفعا لهذا التوهم وتقول قد اشكلت علي هذه المسئلة ولم اهتد الى الجواب وربما كان الامر بالعكس وتقول
لمن تستعير منه الدابة والسيف وتستاذن منه في الرحلة ان دابتنا قد استعارها فلان وسيفنا عند الصيقل وانا مستعجل و
الرحل تحتاج الى الاصلاح ولا احد وبالجملة كل كلام جرى به كدفع سؤال مقدر ومن هذا القبيل ما اذا قيل لك مات فلان فتقول لا
وابقاه الله او هل هو حي فتقول لا ورحمه الله بفتح الواو في المقامين دفعا لما عساه يتوهم بادي بدء قلت كل ذلك حيث يكون
غرضك خلاف ما توهم عليك اما اذا لم يتعلق لك غرض به ولا بنقيضه فلا بل وربما كانت المصلحة في ان لا يفهم النقيض فانهم
اذا علموا انه سينسخ هان عليهم امره اذا عرفت هذا كله تبين لك ان الحق الذي نذهب اليه في هذا الباب هو التفصيل
بجواز تاخير بيان المجمل ومنع تاخير بيان الظاهر الذي هو غير النسخ والاكتفاء بالبيان الاجمالي فان قلت انى يسوغ
لكم منع تاخيره في الظاهر وقد وقع في الكتاب والسنة بحيث لا يحتاج الى بيان خصوصا في اخبارنا معاشر الامامية فكم من عام
في الكتاب او مطلق خصصته او قيدته اخبار الاحاد فضلا عما تواتر بل العقل فضلا عن العقول وكثيرا ما ياتيك العام او المقيد
عن ابي جعفر او عن ابي عبد الله ع ويأتيك المخصص عن ابي الحسن الرضا او الهادي ع وكم من عام او مطلق خصصه الاجماع او قيده بل
التحقيق ان اكثر اخبار اهل البيت عليهم السلم الواردة في الاحكام مخصصة لعمومات الكتاب ومقيدة لاطلاقاته في سائر الابواب
مثل خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم ما وراء ذلكم ونحوهما وكم بين نزول الكتاب وورود الاخبار قلت هذا الذي غر
جماعة من متأخرينا حتى صاروا الى جواز التاخير بعد ما استمرت طريقة قدمائنا كالسيد والشيخ على المنع ونحن نقول لو جاز
تاخير البيان من امام الى امام بل من عام الى عام لكان ذلك تاخيرا عن وقت الحاجة فان عدم عروض الحاجة في تلك المدد
المتطاولة لذلك الخلق الكثير مما قضت العادات باستحالته كيف واحدهم كان اذا تلقى الخطاب عن الامام رجع الى بلاده
وبثه في اصحابه وافتى الناس واخذوا في العمل ولم ينتظروا ورود من قابل على الامام ليرجع اليهم بالمخصص كلا لا يكون ذلك ابدا
لا يرد العام مرادا به الخاص ولا المطلق مرادا به المقيد ولا اللفظ مرادا به مجازه الا مع البيان اما بقول او فعل او قرينة حال او
عقل وما اوهم خلاف ذلك من كتاب او سنة فالبيان قد جاء عن الاول مقرونا بالمبين لكنه خفي فلما ورد عن الثاني ظن انه
ابتدائي وليس و اسباب الخفاء كثيرة كالنقل بالمعنى وكون القرائن حالية ومن جملة تلك الاسباب تقطيع الاخبار بحسب

كما كن فيه

مواقع الحاجة فربما اخذ العام وترك المخصص وبالعكس وهكذا ومن ثم ترك الاصحاب في الاخبار وذلك ان الرواة من اصحاب الاصول
كثيرا ما كانوا يكتبون الاخبار الطويلة المشتملة على الاحكام الكثيرة من ابواب شتى كما هو شائع كما حكوا ما طووا بقول سألت اباعبدالله عليه السلام
عن كذا فقال وسألته عن كذا فقال فلما جاء الجامعون للجوامع العظام بعد الاصول القديمة كالمحمدين الثلثة شكر الله مساعيهم عمدوا
الى تلك الاخبار وقطعوها ووضعوا لكل حكم في بابه فربما كان في مجموع الخبر ما يدل على التخصيص او التقييد او التجوز فلما تقطع زالت
ثم لما ظفرنا بالبيان من خارج توهم انه كان خلوا وان هذا البيان ولم يعلم انه كان وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
واما ما وقع في الكتاب العزيز من شواهد الحال والمقال عن التاخير كاحل لكم ما وراء ذلكم فنقول انه لم يرد على رسول الله صلى الله عليه وآله
الا ومخصصه معه اما بوحي غير قران او انه القرينة وغير ذلك وكذلك هو شيء لم يبلغها الى الناس مكلفا بها الا واعلمهم بالمخصص
اللهم قد يترك البيان لاشتهاره او لان الغرض قد تعلق بغير الاختصاص بعض معين كما تقول كل ما هو طاهر رداء من ثم ان ...
ليس بطاهر فاما ان يترك بهذا الداعي والا فلا كيف وهم عليهم السلام ربما نادوا على ما تعلق به السؤال تتميما للبيان كما في صحيحة الحلبي عن ابي
عبدالله عليه السلام في رجل ام قوما فصلى بهم ركعة ثم مات قال يقدمون رجلا اخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت خلفهم ويغتسل من
مسه هذا وان من اصحابنا من تجاوز الحدود حتى اجاز ما قضت العقول بقبحه واجتمع الاكابر على بطلانه واتفقت كلمة
الخاصة والعامة على منعه من تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم لم يقنع بذلك حتى اخذ يعيب على اكابر العلماء ويزعم عليهم انهم اتبعوا العامة
في ذلك قال صاحب الحدائق نور الله مرقده تتمة اشتهر في كلام جملة من الاصحاب قواعد بنوا عليها الاحكام مع كون
جملة منها مخالفة لما ورد عنهم عليهم السلام واخرى لم يوجد له مستند في المقام فمنها قولهم انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة مع انه قد
استفاضت النصوص عنهم عليهم السلام في مواضع منها في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بما يدفع هذه القاعدة
حيث قال عليه السلام ان الله عز وجل قد فرض عليكم السؤال ولم يفرض علينا الجواب بل ذلك الينا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا
نعم هذه القاعدة انما تتجه على مذهب العامة لعدم التقية في اخبارهم وقد تبعهم من اصحابنا من تبعهم غفلة ولو قيل انه مع
عدم جوابهم يلزم الحرج قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن ثمة مخرج اخر كيف وقد تقرر عنهم عليهم السلام قاعدة جلية في امثال ذلك وهو سلوك جادة
الاحتياط ثم حكى عن السماهيجي ان شيخه الشيخ سليمان كان يقول لو ورد علينا في مثل هذه المسئلة الف حديث لما عملنا به
لانه معارض لما قام عليه الدليل العقلي والنقلي من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة قال وهو كما ترى اجتهاد صرف و
تعصب بحت وان الدليل النقلي المطابق للدليل العقلي هو عبارة عما دل من الاخبار على وجوب بذل العلم كقوله عليه السلام ان الله تعالى
ما اخذ على الجهال عهدا بطلب حتى اخذ على العلماء عهدا بطلب العلم وما اشتهر من قوله عليه السلام من كتم علما الجمه الله بلجام من نار

العلماء
التعلم
التعليم

كلام على صاحب الحدائق

الى غير ذلك مخصوص بما رواه ثقة الاسلام في الكافي بسنده الى ابي عبدالله بن سليمان قال سمعت اباجعفر يقول وعنده رجل من
اهل البصرة يقال له عثمان الاعمى وهو يقول ان الحسن البصري قال ان الذين يكتمون العلم تؤذي ريح بطونهم اهل النار فقال ابوجعفر عليه السلام
فهلك اذن مؤمن آل فرعون ما زال العلم مكتوما مذ بعث الله نوحا فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله ما يوجد العلم الا ههنا
وروي في كتاب بصائر الدرجات قال ولعل الحسن البصري حيث كان من جملة النصاب كان يعرض بهم عليهم السلام في عدم جوابهم عن بعض
الاسئلة كما تدل عليه الاخبار السابقة قال وفي هذين الخبرين دلالة على جواز تاخير البيان مع التقية حتى لغيرهم ايضا قلت
لا يخفى على ذي خبرة ان مورد هذين الخبرين والاخبار السابقة انما هو تاخير التبليغ لا تاخير البيان وبينهما بون فانهما مسئلتان في
احدهما يوخر الخطاب الى الابد ومن شرعه بالكلية يؤخر اصل الحكم وفي الاخرى يبلغهم الخطاب ويلقي اليهم اصل الحكم ولكن على وجه يحتاج
الى بيان ثم لا يبين بل يؤخره واين تلك من هذه كيف ومحققوا المانعين من هذا جازوا تلك وبالكلية من منع من اصحابنا
من تاخير البيان كالسيد المرتضى والشيخ اجاز تاخير التبليغ لانتفاء ما يلزم هناك من القبح والاغراء والاحالة وانسداد باب
التفاهم على ما سيأتي انشاء الله وكان الاشتباه انما جاء من اطلاق اسم البيان فانه في احدهما لغوي وفي الاخرى اصطلاحي والحكم
تاخيره انما هو لشئ دون الاول غير ان من اجاز تاخير التبليغ فانما اجاز من وقت الخطاب الى وقت الحاجة لا عن وقت الحاجة
وقضية الاخبار جواز تاخيره عنها وكلمتهم متفقة على منعه غير ان كلامهم انما وقع في شان من لا يسلك مسالك التقية كرسول الله صلى الله عليه وآله
ولو فرض فيمن يتقي كما جرى لاهل البيت عليهم السلام ولمؤمن آل فرعون فاي باس في تاخير التبليغ مع انهم انما يقدمون ويوخرون
بامر من الله سبحانه والمانع من التاخير عن وقت الحاجة حيث لا تقية انما هو تعدي حدود الله حيث امر بالتبليغ ولم يبلغ مع حاجة
الامة فلا حاجة بنا الى رد ما جاء في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من ان على الناس ان يسألوا وليس
عليهم ان يجيبوا كما فعل الشيخ سليمان لعدم منافاتها لتلك الضابطة من امتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة ولان
الضابطة انما نبأ عن امتناع تاخير التبليغ عنها فقد بينا انه لا مانع من التقية ولا غضاضة لانهم مامورون بذلك لكن
كان الشيخ غفل عن مقامات تلك الاخبار من عدم التقية كما هو الظاهر فمنع وقال لو جاء في هذه المسئلة عن جواز ان لا يجيبوا
الف حديث ما عملنا بها فان قلت اذا جاز كتمان اصل الحكم وعدم اظهاره المسمى عندكم بتاخير التبليغ تقية فلان
يجوز تاخير البيان مع اظهار اصل الحكم بطريق اولى لما ثم جاء عنهم في التقية مع فوات وقت الحاجة اكثر من ان يحصى قلت
ان اقتضت التقية كتمان اصل الحكم او كتمان اصل المخصص او المقيد ونحو ذلك والافتاء بخلاف الحق كما جاء عنهم عليهم السلام
فلا باس ولا قبح ولا اغراء ولا احالة لانه انما اراد بالخطاب تمام معناه ولم يكلف المخاطب بخلاف ظاهره ليلزم الاغراء

بالجهل والتكليف بالاتفاق وارادة ما لا يتأتى بالخطاب بل تكليفه الاتيان بما جاء به وتكليف الكل الاخذ بظاهر الخطاب
فان عثر على ما يدل على انه جاء على التقية وجب عليه المصير الى ما قام عليه الدليل وليس ذلك بيانا بالمعنى الاصطلاحي فان
كلامه ذلك لم يكن مجملا فاوضحه بهذا ولا عاما فخصصه او مطلقا او مجازا فاقام قرينة بل ابان ذلك ان كلامه من قبل
كان على خلاف الحق وان هذا هو الحق وبالجملة ليس هذا من تأخير البيان في شيء والحاصل ان محل النزاع ايراد الخطاب
في غير محل التقية فاعرفه فلطالما اشتبه على جماعات ثم اني وجدت الاستاد يقول في بعض رسائله بعد ان ذكر
امر التقية واختلاف الشيعة وان الائمة عم هم الذين اوقعوهم في الخلاف حسبما تقتضيه المصالح يفتون بهذا الشيء
وذلك باخر ويطلقون بعض المسائل ويقيدون بالاخر حتى صار مدار الشيعة في الغالب على الاحكام الظاهرية ما نصه اذا
عرفت هذا فنقول لما منع المانع من ان يكونوا اوصلوا الى المكلفين العمومات ولم يوصلوا معها المخصصات لمانع او لمصلحة او
بسبب اخر وحضر وقت عملها ولم يتمكنوا من ايصال المخصص اما كانت لمصلحة في الايصال او كان بسبب اخر لعدم الايصال
ثم انهم بعد ذلك بمدة طويلة تمكنوا من الايصال الى البعض وزال المانع او حدث الداعي بالنسبة اليه فان الذي لم يصل اليه
المخصص عليه الحكم الظاهري فان العام عنده الظاهر حكمه والذي وصل اليه المخصص عليه الحكم الواقعي فان البسط والتفاصيل
التي ظهرت في ايام الباقر عليه السلم ما كانت متحققة قبل وكذا التي في ايام الصادق عم لم يكن قبله وهكذا الى زمان الخلف الصالح
فان التي كانت في زمانه عم ما كانت في زمان واحد منهم وهكذا حال اصحابهم وشيعتهم في الاطلاع مختلف فمنهم من يطلع
على اكثر التفاصيل التي وقعت من عاصره من الائمة عم ومنهم من لم يطلع الا على البعض ومنهم من لم يطلع الا بعد ذلك ثم قال
فظهر ان قولهم البيان لا بد من ظهوره وروده قبل حضور وقت الحاجة انما يكون اذا كان المكلف به هو المبين خاصة بالنسبة
الى جميع المكلفين او خصوص المكلف الذي كلف به حتى تحقق وقت الحاجة وذلك اذا لم يكن مانع من الاظهار هذا كلامه رحمه الله
ربما اوهم غير المتدبر انه قول بجواز التأخير عن وقت الحاجة وما كان ليقول وانما اراد ما ذكرناه

فصل

كلام في انه هل يجوز ان يسمع العام المخصوص مجردا عن البيان

كان الكلام فيما سبق انه هل يصح على الحكيم ان يورد الخطاب مجردا عن البيان وهنا كلام اخر وهو انه على تقدير ايراد البيان
فهل يصح في الحكمة ان لا يبلغ البيان الى المكلف مع قدرة المورد على التبليغ ام لا يصح لاستلزامه نقض الغرض فنقول من اجاز
تأخير البيان اجاز على الحكيم ان يسمع المكلف العام المخصوص ولا يسمعه المخصص الى وقت الحاجة لان ذلك اخف مؤنة من
العدم البحت والمانعون اختلفوا فالاكثرون ومنهم المحققون كالسيد والشيخ وابي الحسين والنظام وابي هاشم على الجواز
الى وقت الحاجة وذهب ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي الى المنع واتفقت كلمة الكل على جواز ان يطلعه على العام

المخصوص

المخصوص بالدليل العقلي النظري ثم لا يطلعه على المخصص بان لا ينظر احتج الاولون بوقوع ذلك فان كثيرا من الصحابة
لم يسمعوا تخصيص قوله تعالى اقتلوا المشركين بغير المجوس الا في خلافة عمر حين اشكل عليهم امر المجوس وروى لهم عبد الرحمن انه ص
قال فيهم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وبانه لا فرق بين المخصوص بالسمعي والعقلي فكما جاز ذلك في العقلي فليجز في السمعي وبانا
بالوجدان كثيرا ما نسمع العمومات المخصوصة قبل سماع مخصصاتها واحتج الاخرون بان في سماع العام بدون
المخصص اغراء بالجهل وبان دلالة العام مخصوصية مشروطة بعدم المخصص فلو جاز اسماع العام دون اسماع المخصص لما جاز الاستدلال
بشيء من العمومات الا بعد التفحص في اقطار الارض من سؤال كل عالم هل وجد المخصص وذلك مفض الى سقوط العمومات كلها عن
الاستدلال لان ذلك البحث خارج عن الطوق عادة فيجب التوقف وتلك مقالة اصحاب الوقف لا يقولون بها بل يقولون
ان هذه الالفاظ موضوعة للعموم ظاهرة فيه وعلى هذا فيجب المبادرة الى الحكم على العموم ولا يتم ذلك الا اذا انتفى احتمال المخصص
وهذا بخلاف المخصوص بالعقل لحضور دلالة العقل عند السامع دون السمع وبانه لو جاز ذلك على الحكيم جاز عليه ان ينسخ
ثم لا يسمع الناسخ حكمه وبان الاسماع مع ارادة المخصوص بدون اسماع المخصص كالخطاب بالمجمل من دون البيان بل خطاب
الزنجي بالزنجية واجاب الاولون اما عن الاول فبانه انما يلزم ذلك لو اباح له الاخذ بالعام من دون فحص ولم يشعره بالمخصص
لكنه اشعره به وحذره بباله واوجب عليه الفحص فان عثر فذاك والا فقد ابلى عذره وساغ له الاخذ بظاهر العموم وعن الثاني
بانه يفيد الفحص المحصل لغلبة الظن بالعموم وهو يتحقق بالرجوع الى المباحث في كتب وعدم العثور يغلب الظن بالعموم ويجب الاخذ لو توقف
شرط العمل به وهو غلبة الظن بالعموم على ما هو مقرر في بابه ولا يحوج الى ضرب اكباد الابل في اطراف البلاد وتكلف المشاق
وثم فلا توقف اصلا مع انه منتقض بالمخصص بالعقل قولكم ان دلالة العقل حاضرة قلنا انما يكون لو كان هناك شعار
فينظر فاما ان يظفر او لا فكم من ناظر في دليل لا يعثر وربما احتاج النظر الى مدة اطول مما يحتاج الرجوع الى السمع بل ربما كان غلبة
الظن بالعموم عند عدم العثور على المخصص السمعي اشد منها عند عدم العقلي وعن الثالث بجواز ذلك في النسخ انتفى
اذا قصى ما يجب اذا اقتضت الحكمة النسخ ان ينسخ ويخاطب وليس عليه ان يوصل ذلك الى كل مكلف ولو بعد
الف عام غير ان النسخ لما كان مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه ازالة بعض اركان الشريعة او اخراجها وذلك مما جرت
العادة بتواتره بعد في العادات ان يقع النسخ ثم لا يبلغ بخلاف البيان وعن الرابع بوضوح الفرق بين الخطاب
بالمجمل والفرق بينه وبين الخطاب بالزنجية اوضح قلت ان كان الكلام في الخطاب الشفاهي وانه يجوز ان يخاطب بالعام
المخصوص ولا يطلعه ويقرع به سمع المخاطب من دون ان يسمعه المخصص فذلك تأخير البيان عن وقت الخطاب

فكيف يعقل من المانعين تجويزه وان كان في غيره حتى ترجع المسئلة الى انه هل يجوز على الله سبحانه ان يترك المكلف وقد سمع بالعام المخصوص ولا يطلعه على المخصص وانه يجب عليه ان يطلعه كما هو الظاهر من استدلالات الفريقين واجوبة المجيزين ثم العجب من الباقلاني وهو شيخ المعتزلة كيف يلتزم ذلك على الله تعالى وهو يرى كثرة المطلعين على العمومات المخصوصة من العلماء دون المخصصات فربما ظفر واحد بذلك في المخصص وربما لم يظفر واحد مع انه قد اخل بهذه الواجبات كلها وليت شعري اي حكمة اوجبت عليه ذلك واي قبح يلزم من ترك ذلك انما عليه ان يبين وليس عليه ان يبلغ البيان الى كل من علم بالمبين كما انه ليس عليه ان يعلم كل جاهل ويهدي كل ضال مع انا قد بينا ان تكليفه ح بالعموم فلا جهل اصلا فان قلت انما يجب البيان لمن يريد افهامه من المجتهدين فانهم هم المكلفون بطلب البيان سواء كان ذلك ليعلموا او ليعلم غيرهم من مقلديهم قلت انما يعلم انه تعالى اراد ان يفهمه البيان اذا ظفر بالبيان اما اذا لم يظفر فتكليفه بما ظفر به من العموم ثم الذي يجب له البيان انما هو من يستنبط الاحكام من مداركها وهو الذي يجب عليه الفحص عن البيان لا كل مكلف سواء كان فيما يعمل هو به كالصلوة ونحوها من العبادات او فيما لا يعمل هو به كتكاليف غيره كمسائل الحيض والرضاع ونحوها فمن هنا صح البيان لكل من له اهلية ان يبين به ولو كان عقليا نظريا ثم ان لم يظفر او لم يلتفت فلا تكليف الا بما ظفر **فصل** من اجاز تاخير البيان لم يتوقف في جواز تاخير التبليغ واما المانعون فذهب السيد والمحققون الى الجواز لان التاخير قد يتضمن مصلحة لا التبليغ بالتقديم من التكاليف الى وقت ما يوحى الى النبي صلى الله عليه وآله مع انتفاء المانع اذ لا تسبيح ولا اغراء بجهل وذهب قوم الى المنع محتجين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك والامر للفور واجاب بعض القضاة بالمنع من كون الامر للفور سلمنا لكن المتبادر من المنزل عرفا انما هو الكتاب دون الاحكام والتكاليف التي وقع النزاع فيها سلمنا لكن المراد احكام خاصة انزلت من قبل ولا يتناول ما سينزل لان ما انزل ماض قلت ظاهرهم انه لا نزاع في امتناع تاخير ما عدا التكاليف من الوعد والوعيد والاقاصيص ونحو ذلك ليتحقق الاجابة اذ الكرمى من انزالها الاعتبار ونحن نقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتقدم ولا يحجم الا بامر من الله وما كان ليؤمر بالمبادرة فيبادر او بالتاخير فيتقدم فيتمثل كل ما يشير له وحيه ولا يخالف لديامره ونهيه ثم قد يوحى اليه ويؤمر بالمبادرة في التبليغ وقد يوحى اليه ويؤمر بالتاخير لمصلحة ولا نزاع في شئ انما الكلام حيث يوحى اليه ويفوض امر التقديم والتاخير اليه فان وجد مصلحة في التقديم كما هو الغالب بادر وان كانت المصلحة في التاخير اخره ولما في التاخير مصلحة لم تنزل التكليف على التدريج وعساك تقول لو لم تكن المصلحة في المبادرة لم يتعجل بالانكار فنقول لتقدم ذلك لتبجيز ولتقدم وجده عندامره ونهيه بما حض النصح قد جعل نفسه وقفا على طاعته واما قوله يا ايها الرسول بلغ فانما جاء في امر قدام تبليغه فخاف فيه الناس وسئل جبرئيل ان يسال ربه في التاخير من

فجاء به في الثالثة بالوعيد ووعده بالعصمة وهو قوله فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فنهض في رمضاء الهجير فبلغ وسمع حسبما يشهد به يوم الغدير فهو اذن من القسم الاول ولا نزاع كما عرفت

باب الظاهر والمأول

فصل ومن عوارض الادلة النصوص والظهور والاجمال والتاويل فالنص ما لا يحتمل النقيض والظاهر ما يحتمله مرجوحا وان صار بالدليل راجحا والماول خلافه والمجمل ما يحتملهما على التساوي وكل من النصوصية والاحتمال انما هو بحسب صحة الاستعمال فما لا يصح استعماله في غير معناه فهو النص نحو قل هو الله احد فانه لم يستعمل في غير التوحيد لا حقيقة ولا مجازا بخلاف هو واحد فانه يستعمل مجازا في غيره تقول زيد واحد او فرد في هذا الفن اي ما هر واليه يحتاج في ذلك الى قرينة حالية او مقالية فيكون ظاهرا في التوحيد لا نصا نحو سقط جدار بيت فلان او خر عليهم السقف واحترقت ثيابه وانكسرت يد دابته نص بخلاف ضرب بيته فانه ظاهر لا استعماله مجازا في فساد امره وان كان مع القرينة وعلى هذا القياس كل ما اختص بين الناس في معنى فلا يتجوز به عن اخر فهو النص وما يتجوز به فهو الظاهر ويعرف هذا من يعرف اللغة في المجازات ونحو يد الله فوق ايديهم ظاهر في اليد والفوقية الحقيقيتين ماول في استيلاء القدرة وكذا خالق كل شئ ظاهر في خلق الكل ماول في تخصيصه بما عدا الذات المقدسة قامت الادلة القطعية في المقامين على امتناع الاول وتعين الثاني ثم لا اشكال في النص ولا في المجمل لوجوب المضي في الاول والتوقف في الثاني انما كثر الزحام وتحاكت الركب وتفاضلت الاقدام في الظاهر والماول فكم من ذاهب الى التاويل وان لم يعثر على دليل ومنزل ظواهر الكتاب والسنة على ما الفه نفسه وكفر به لسنة فيصير الدليل تابعا بعدان كان متبوعا وكم من اخذ على المستدل بالاحتمال يقول اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وكم من تمسك على الظاهر معرض عن التاويل وان لطفت الحجة او قام عليه الدليل ومن الناس من لا يميز بين المؤول والظاهر بل ربما ظن الظاهر مؤولا والمؤول ظاهرا فقد اشتبه ما يدل بنفسه بما يدل بغيره فاذا وجده مجردا عن القرينة في مقام اخر نزله على ذلك يزعم ان ذلك معناه وانت بحمد الله قد عرفت الفرق فلا يشتبهن عليك الخرق اللام وعرفت ايضا ان لا مجال للتاويل الا في الظواهر ولما كان الدليل النقلي مشروط الدلالة بامتناع النقيض واللام يكن دليلا امتنع دخول التاويل فيه والرجوع عما يقتضيه انما يدخل التاويل في الدلالة العقلية اذا لم تكن نصوصا ثم النقلي اذا كان ظاهرا فقد اجمع علماء الامصار في جميع الاعصار على انه لا يسوغ ان يعدل الى التاويل حتى يقوم عليه الدليل حيث يترجح على الظاهر ويغلب الظن على ارادته والا لزم ترجيح المرجوح غير ان الادلة تختلف بحسب مواقع التاويل فالقريب يكفيه القرينة وان ضعفت والبعيد لا تغني فيه حتى تكون قوية وهلم جرا وملاك الامر وكلمة الفصل غلبة الظن وان كانت في الظاهر

وجب التمسک وان کانت فی المؤول وجب المصیر الیه اخذا بالراجح بقدر الامکان فعلی الناظر تسدید النظر وبذل
الجهد فی التفرقة بین القریب والبعید لیعرف ما یناسبه من الدلیل ثم مراتب القرب والبعد متفاوتة لا تکاد تنضبط
فلا بد من ضرب امثلة من القبیلین المقبول والمردود لیکون کالمقاییس فمن المردود ما وقع للحنفیة من التاویل فی قوله
لغیلان او ابن غیلان علی خلاف حین اسلم عن عشر امسک اربعا وفارق سائرهن وذلک ان ابا حنیفة یذهب
فی مثل هذه المسئلة الی ان کان تزوجهن دفعة بطل نکاح جمیعهن بالاسلام من حیث ان العقد علی الزائد کما یبطل فی
الاسلام کذلک یبطل استمراره فی الاسلام کما یبطل استمرار نکاح المحارم فیه وان کان لکل قوم نکاح وان کان علی
الترتیب صح نکاح الاوائل وبان ما زاد علی الاربع وبالجملة فحکم النکاح فی الکفر والاسلام عنده سواء ولما کان ظ
هذا الخبر مخالفا لما یذهب الیه تاوله علی ما یریده وتاوله تارة بان المراد بالامساک انشاء العقد وتجدید النکاح
وبالمفارقة عدم التجدید حتی یکون المعنی انکح منهن اربعا ولا تنکح البواقی واخری انه امر بامساک الاوائل
بناء علی ما هو الغالب من الترتیب وتارة بان نکاح ما زاد کان واقعا ابتداء الاسلام قبل حصر العدد فی الاربع
بناء علی ان الشرع جاء اولا بجواز الزیادة ثم جاء الحصر بعد ذلک فیکون صحیحا نکاحهن کیف کان لانه انما
یبطل من نکاح الکفار ما کان مخالفا للشریعة وحاصله انما یاخذ بظاهره بناء علی هذا فلا یکون تاویلا للخطاب
واصحابنا والشافعیة حکموا فیمن اسلم عن من زاد بما یدل علیه هذا الخبر من امساک اربع منهن حسبما یختار و
یفارق البواقی فتبعوا الخبر ولم یتاولوه واما ما صار الیه الحنفیة فمع کونه صرفا للدلیل عن وجهه وتاویل بغیر
دلیل فهو بعید ایضا اما الاول فلانه عم فوض الامساک والمفارقة الی اختیاره وعلی زعم ابی حنیفة فالفرق بالاسلام
والنکاح انما یتوقف علی رضاهن فکیف ردهما الی اختیاره ولانه عم لو اراد ابتداء النکاح لذکر له شرائطه
فانه وقت حاجة ولانه لو وجد تجدید النکاح لنقل ولم ینقل لا فی هذه ولا فی غیرها من امثالها ولانهن لو ابین
بنکاح اربع من سائر النساء ولم یختص بهن اذ لا فرق وهذه الوجوه وان کان کل واحد منها لا یستقل
فی اقتضاء البعد سیما الاول والاخیر اذ یدفع الاول ان رد الامساک والفراق الی اختیاره وخصهن بالذکر لما جرت به
العادات من کراهة الفراق وکان لیس هناک الا ان یختار نکاحهن والفرق الحقیقی انما هو اختیار فراقهن لکن مجموعها
مما یحکم بالبعد فاما ما استدلوا به علی ان البعد من التباس من الامساک انما هو الاستدامة ومن المفارقة انما هو المجانبة بعد الاتصال
فذلک دلیل کونه تاویلا واما الثانی فلانه لم ینقل عن غیلان هذا التجدید نکاح ولانه امسک الاوائل ولو وقع شیء

وقع فی

الی
من ذلک لحکی بل حکی ما یدل علی خلاف ذلک وذلک انه صلعم قال لمن اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال فعمدت
الی اقدمهن عندی ففارقتها علی ان امساک الاوائل مخالف لما جرت به العادات واما دعوی کون الزیادة علی الاربع
بعد الاسلام وانه لم یجئ اولا بالحصر فی الاربع فالذی یدل علی هذه بل یقطع علیه بالبطلان انه لو کان کذلک لم
یکن فان النسخ ما یتواتر ولما خلا صدر الاسلام عن الزیادة عادة ولم ینقل عن احد من الصحابة ذلک ومنه ما وقع
لهم ایضا فی قوله صلعم لفیروز الدیلمی وقد اسلم علی اختین امسک ایتهما شئت وفارق الاخری من التاویلات الثلثة
بناء علی ذلک الاصل وبعد الاول لما مر والثانی للتنصیص علی التخییر فی قوله امسک ایتهما شئت والثالث
لقوله تعالی ولا تجمعوا بین الاختین الا ما قد سلف ای فی الجاهلیة قبل البعثة کما قال المفسرون ومن ذلک ما وقع
للجمهور فی قوله عز من قائل فامسحوا برؤسکم وارجلکم من الحکم علی الارجل بالغسل بصرف العطف علی الوجوه و
الایدی مع ما بینهما من الفصل الدال علی تمام الکلام الاول فترکوا ما یقتضیه ظاهر العطف من التشریک فی
المسح من غیر ضرورة دعتهم الی ذلک وهل هذا الا کان تقول اضرب زیدا وعمرا واحسن الی خالد وبکر وانت ترید
ضرب بکر ولو ضرب عبد الناس والکنهم لم یقول مثل ذلک لعیب علیه ورمی بالتخلیط وکان لهم عن ذلک مندوحة
فان العطف علی المحل لیس بالعزیز قال ولسنا بالجبال ولا الحدیدا ثم تمادوا فی الغی حتی جعلوا قراءة بعضهم
برؤسکم وارجلکم بالجر علی جواز الشاذ النادر مع علمهم بانه علی شذوذه مشروط بعدم الفصل فضموا الی العیب
عیبا وذهبوا بطیب الکلام الی الخبث ولیته کان ثابتا فکان کما جاء فی المثل احشفا وسوء کیلة فذ فی التالیف
ولحن فی الاعراب وممن منع منه الزجاج ورفضه الزمخشری والمحصلون منهم وحکموا بالعطف علی الرؤس مع
حکمهم علی المعطوف بالغسل فاغربوا واعتذروا ... بانه مجاز للدلالة علی الاجزاء بمثله حتی کانه مسح و
الجامع امساس العضو فی کل منهما کما قال ولقد رأیتک فی الوغا متقلدا سیفا ورمحا وقال علفتها
تبنا وماء باردا فان کان هذا العطف حقیقة فقد اجمع اللغویون علی انه للتشریک فی الحکم وان کان مجازا
فهو مرفوض بالاستقراء وهو ما قام الدلیل علی منعه فان فی المجاز حجرا وان لم نشترط نقل الاحاد وما نحن فیه
لیس من التجوز فی الشیء بل العامل محذوف للظهور ای وجاعلا رمحا وسقیتها ماء باردا وهذا کما تقول کنت
فی بنی فلان وطعمنا عندهم طعاما نفیسا وماء باردا ثریدا وشرابا وربما قلت قلنا فیهم طعام طیب وماء
بارد ترفع وتنصب تحذف فی کلیهما لظهور المراد ومن ذلک ما وقع للحنفیة فی قوله عم لا صیام لمن

الفعل ... علی العامة فی مانعیه الضمیر ... لو

لاصيام لمن لايجمع الصيام من الليل من تنزيله على القضاء والنذر مع انه عام لانه نكرة فى سياق النفى فان
كان تخصيص وقصر فعلى المتبادر عند الاطلاق وهو رمضان والتطوع لكن التطوع خرج بالاجماع فاما النذر
والقضاء فلا يتبادر عند اطلاق الصوم لانه انما يجب باسباب علامة كالاتفاق فى قولك اكرم اقاربى
اقارب النسب دون السبب فكان كالنادر بالنسبة اليهما فكيف ينزل العموم عليه ويترك المتبادر وان كان
التخصيص بغير المعين لعدم حاجة المعين كصيام شهر رمضان والنذر المعين الى النية المشخصة بخلاف غير المعين
كالقضاء والنذر الذى لم يعين من حيث انه لا يتشخص الا بالنية قلنا قد جاء الخطاب باشتراط النية
على العموم الاطلاق مع قوله لا عمل الا بنية فتخصيصه بغير المعين اجتهاد فى مقابلة النص ومن ثم اطبق
الباقون على المنع من هذا التاويل لبعد حمل اللفظ لخصوصه مع خلوه عن الدليل ومن هذا
القبيل ما وقع للشافعى فى قوله عم من ملك ذا رحم محرم اعتق عليه من حمله على الاب دون غيره اظهار الشرف
قرنه لكونه عمود النسب فانكره الباقون لكون الظاهر منه تهيلا اصل وتاسيس قاعدة حسبما يقتضيه الشرط
والجزاء ولو اراد التنويه لخصه بالذكر ولم يعدل عن التنصيص عليه الى ما يعمه وغيره لما فى ذلك من اسقاط
حرمته وهل هذا الا كان تقول اكرم الناس وانت تريد ابو بكر فان فيه حطا لمكانه مع ما فى ذلك من اللبس
ومن ذلك ما وقع لابى حنيفة فى قوله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شىء فان لله خمسه وللرسول
ولذى القربى من اشتراط ذوى القربى بالحاجة وقال الشافعى فيه هذا التخصيص باطل لانه انما اضاف المال
اليهم بلام التمليك وعرف كل جهة بصفة وعرف هذه الجهة فى الاستحقاق بالقرابة وابو حنيفة الغى القرابة
المذكورة واعتبر الحاجة المتروكة وهو مناقضة للفظ لا تاويل له واما اصحابنا فقالوا ولوه بالامام القائم مقامه
لقيام الدليل من النص والاجماع وليس بالبعيد لانه تخصيص بالحض الناس ومن ذلك ما وقع لبعض
الفقهاء فى قوله عم فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنضح او دالية نصف العشر من حمله على انه انما سيق
للفرق بين العشر ونصفه باضافة كل الى محله لا لبيان ما يجب فيه فهو على العموم واما حكم الخضراوات
فقد خرج بالدليل ومن المقبول ما وقع لعلمائنا فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية من الحمل على انها انما سيقت لبيان المصرف وشروط الاستحقاق وليس المراد التمليك على ما يترائ ظاهره
بحسب اللغة لقيام الحجة من النص والاجماع على عدم وجوب البسط مع ان السوق يقتضى ذلك ايضا وذلك

انه

اعطاهم
انه تعالى وصف حال قوم يلمزون فى الصدقات ويقولون ان محمدا صلعم يعطيها من احب وانهم ان
كثيرا رضوا وان منعهم سخطوا حيث قال ومنهم من يلمزك فى الصدقات فان اعطوا منها رضوا الاية
ذو تبارك وتقدم عليهم بقوله ولو انهم رضوا الاية وابان لهم انه محق بصنيعها فى مواضع استحقاقها بقوله
انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية وعدد فيها شرائط الاستحقاق ليعرفهم من يجوز صرف الزكوة اليه
ومن لا يجوز ليقطع من عرى عنها طمعه منها فقد صار هذا التاويل بعد ملاحظة السوق هو الظاهر وهذا
كما تقول انما اعددت هذه الدار للفقراء وطلبة العلم تريد لا اشاركك وهذا انما هو للنساء والاطفال
تريد لا للرجال وبالجملة فالظاهر من مثل هذا التركيب فى امثال هذه المقامات بيان المصرف لا التمليك
واستبعده الشافعى تعلقا بظاهر اللام الدالة على الملكية وغفلة عن مراعاة السوق فاوجب البسط على
جميع الاصناف وانت تعلم ان مجئ اللام للاستحقاق غير عزيز ومع بعد قيام القرينة واقتضاء المقام
كلام ان قلنا بانها حقيقة فى التمليك ولو كانت هنا للتمليك كما زعم لوجب البسط على افراد كل صنف
حتى لا يشذ واحد وذلك مما لا يلتزمه احد ومن ذلك ما وقع لعلمائنا وابى حنيفة فى قوله صلى الله عليه وآله
فى اربعين شاة شاة من ان المراد مقدار قيمة الشاة لا عينها لما علم من ان الغرض من ايجاب الزكوة انما هو
رفع الحاجة عن الفقراء وسد خلتهم وذلك كما يحصل بالعين يحصل بالقيمة بل ربما كانت القيمة اجدر لديهم
واستبعده الشافعى لاستلزام احدهما ان ذلك رفع للنص لان قوله تعالى واتوا الزكوة نص و
قوله صلعم وفى اربعين شاة شاة بيان للنص وهو نص فى وجوب الشاة وايجاب القيمة رفع وجوب الشاة
واسقاطها الثانى ان سد الخلة وان كان مقصودا لكنه ليس تمام المقصود بل ربما قصد معه التعبد باشتراك
الفقير فى جنس مالهم والجواب عن الاول بالمنع من كونه اسقاطا بل هو توسيع وانما يكون اسقاطا لو كان
لا الى بدل نعم هو رفع لتعيين الوجوب لا لاصله واللفظ نص فى اصل الوجوب لا فى تعيينه وتضييقه وهذا
كما فى الاستنجاء بثلاثة احجار فيجوز اقامة ما فى معناه من المدر وعن الثانى بانه كما يحتمل التعبد بايجاب العين
كذلك يحتمل غيره وهو ما كان ايسر على المساكين واسهل هذا اخر ما انتهى اليه كلام المصنف فى هذا الباب على ما وجد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
اما بعد فهذا هو الفن الثاني من كتاب المحصول في علم الاصول لمحسن بن الحسن الحسيني تجاوز الله عنهما
وعفر ذنوبهما في مدارك الاحكام الشرعية وما يتبعها من الكلام في احوال المدارك وهو يشتمل على خمسة ابواب
الاول في الكتاب المجيد الثاني في السنة الغراء الثالث في دليل العقل الراجع اليهما الرابع في اجماع
الطائفة المحقة الخامس في الاجتهاد وذلك ان مدارك الاحكام الشرعية وادلة الشريعة عندنا اربعة
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ونزيد ابواب الملازمة كباب المقدمات وباب اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده ونحو ذلك مما يحكم به العقل بوسط النص وعند القوم خمسة هذه والقياس ونبطلان الاخير
من ضروريات مذهبنا كالسبجي وما ناخذ به الاصحاب من التنقيح فتعويلهم فيه على القطع فانا لا ناخذ حتى نقطع
بوسط النص ومراعاة حال المتكلم انه ما حكم بغير المنصوص وما بعد القطع من سطلب وليس المدرك مجرد الحكم
ليكون من القياس نعم يكثر القتال في تعرف الموضوع فربما توهم التنقيح والمناط غير منقح واما مفهوم
الموافقة فمدلول خطاب بخلاف القياس الاولوية الا ان يندرج في التنقيح وقريب منصوص العلة فانا لم
ناخذ به حتى عقلنا من التعليل الحكم الكلي كما ستعرف ومن لم يعرف هذه الدقائق رمى الاصحاب بكل عظيمة
وربما استقل العقل بالحكم وذلك حيث يقطع بحيث لا يجد الريب مجالا كحسن العدل وقبح الظلم وهذا
هو الذي ناخذ به من حكم العقل للملازمة لحكم الشرع فامتناع تخلفه عنه حسبما تقرر في قاعدة الحسن والقبح
لا كلما كحسن او تقبيح صنيع اهل الراي والاستحسان ثم لا بد من الكلام في المدارك من هذا الذي يتناول الاحكام
من هذه المدارك وهو باب الاجتهاد باب الكتاب الكتاب في الاصل مصدر ثم نقل
في العرف الى المفعول ثم غلب في الشرع على القران المجيد كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فكان غنيا
عن التعريف غناء سائر الاعلام والى يصح تعريفه والتعريف انما يكون للكليات ولقد اكثر الناس فيه
ولم يسلم لهم تعريف فمن قائل بانه ما نقل بين دفتي المصحف متواترا واخرون بانه كلام منزل للاعجاز
بسورة منه وكلاهما دوري لاخذ القران في تعريف المصحف والسورة والغرض ان القران هو الذي نقرا

القول في تعريف الكتاب

في

في المصاحف نعم قد يسئل عن كنهه وتحقيق ما هو ذا الرسوم التي بين الدفتين على ما يوهمه قولهم ما بين الدفتين
وليس قطعا وانما هي ادلة على الالفاظ وان لزمها بعض الاحكام كاحكام اللمس والاحترام ام الالفاظ
المدلول عليها بالرسوم على ما يقتضيه كونه من الكلام وانه كلام الله جل شانه ولذلك عرفوه بانه الكلام المنزل
للاعجاز وليس ايضا لان الالفاظ التي نتلوها مما تتجدد ولا تلبث ان تزول حتى لا يكاد ان يجتمع منها في الوجود
حرفان مع تعددها بحسب التلاوة وهو امر واحد وكونه مخلوق الله عز وجل فانه كلامه جل وعلا وهي من فعل التالين
وما سمع من جانب القدس وان كان من خلقه الا انه قد زال والقران باق وبالجملة فتلك الاصوات كثيرة
مع ان الظاهر على ما جاءت به الاخبار ان مبدء ظهوره عنده تعالى انما كان في اللوح ام المعاني الذهنية
ام الامور الخارجية وليس شيئا منهما قطعا وانما هي مدلوله ومعناه والجواب ان ليس القران المجيد في
ذلك الا كغيره من ضروب الكلام المنظوم والمنثور بل هو الا الكلام المصوغ والتراكيب المؤلفة التي من شانها ان
يتعلق بها من حيث هي هي مع قطع النظر عن تصورها في الذهن وبروزها الى الخارج بالنطق الست اذا
اردت ان تنشا خطبة او تنظم شعرا تولف في نفسك تراكيب موزونة وتصوغ فقرات مسجعة فذلك
هو الخطبة والنظم نطقت به اولم تنطق ورسمت اولم ترسم وكذلك القران المجيد جل خالقه هو هذه التراكيب
التي تعلقت الارادة بتاليفها وصوغها ثم اثبتها في اللوح على ما جاء في الخبر ان بين عيني اسرافيل
لوحا فاذا اراد الله عز وجل ان يتكلم بالوحي ضرب اللوح جبين اسرافيل فينظر فيه فيلقيه الى ميكائيل
ويلقيه ميكائيل الى جبرائيل ويلقيه جبرائيل عليه السلم الى الانبياء عم كما تصوغ الكلام في نفسك
ثم ترسمه ونسبته الى ما برزه من الاصوات نسبة الكلي الى جزئياته او القدر المشترك الى ما يشترك فيه فكل
ما يتلوه الناس وينطقون به قران وهو امر واحد تعددت مشخصاته ان الكلام قبل النطق
نوع من الوجود وهو ما به يتصف بالصوغ والتاليف وهذا بخلاف الكليات فانها لا وجود لها
الا في ضمن الجزئيات وليس هذا الوجود ذهنيا بل خارجي به تحقق الصوغ والتاليف وتصوره بعد
الصوغ هو الوجود الذهني ثم له وجود اخر خارجي ايضا في ضمن الاصوات المشخصة له وتسمية كلا ما باعتبار
هذا الوجود ونسبته الى المتكلم واختصاصه به باعتبار ذلك الوجود اعني الاول الذي به كان الصوغ

والتاليف ثم لا كلام في ان هذا الكلام غير هذه الحروف المؤلفة والتراكيب المصوغة حادث بصوغه وتاليفه
غير قديم وانه خلق الله تعالى فانه صياغته وتاليفه ولا كلام ايضا في وصفه تعالى بانه متكلم لثبوته بنص الكتاب
في غير موضع وانما وقع النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في امر وهو انه هل كان اتصافه بهذه الصفة باعتبار تاليف
الحروف وصوغ التراكيب ام باعتبار امر اخر قائم في ذاته تعالى فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى
الثاني وسموا ذلك الامر القائم في ذاته تعالى بالكلام النفسي وزعموا انه اولى باسم الكلام من اللفظي
كما قال ان الكلام لفي الفواد البيت واحتجوا على ذلك بان الفاعل لغة وعرفا من قام به
الفعل لا من اوجده والا لاشتق له من جميع ما يخلق صفات كالمتحرك من الحركة والساكن من السكون
وهكذا فلم يكن بد من اعتبار قديم يقوم به تعالى لانه لا يكون محلا للحوادث وليس الا ما في النفس فمنهم من زعم
انه المعاني القائمة في النفس ومنهم من زعم انه صفة اخرى من صفات الذات وهو المحكي عن شيخهم ابي
الحسن ويتوجه عليهم منع كون المتكلم مشتقا من الكلام بل التكلم الذي هو تاليف الحروف
وصوغ التراكيب ومما يقتضيه اشتقاق هذه البنية فانه من التفعل لا من المجرد ولا ريب ان خلق الحروف
وتاليفها وصوغها قائم بالخالق المولف كقيام التلفظ الذي هو ايجاد اللفظ باللافظ وبالجملة
فهو خالق موجد بالاجماع وخلق الكلام ضرب من الخلق والايجاد فكما صح وصفه بالخلق والايجاد في غير
في غير الكلام فليصح فيه سلمنا ان المتكلم مشتق من الكلام ولكن بالمعنى المصدري فانه مما يجيء مصدرا
كاللفظ فان المصدر هو المناسب لان يشتق منه دون المفعول سلمنا انه بمعنى المفعول اعني المتكلم به
ولكن ما المانع من ان يكون اشتقاقه منه لمجرد المناسبة وهو غير عزيز كالمتمول من المال فكيف جاز ارتكاب
تلك العظائم مع هذه الوجوه ولو لم يكن هناك وجه لوجب التاويل كما في سائر المتشابهات لكنهم ليس
باول واحد ما زالوا يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ويدعون المحكم وراء ظهورهم عكس ما امروا
كما اخذوا بظاهر قوله تعالى من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا ونحوه من ظاهر خلق
الافعال وتركوا ما دل على القدرة والاختيار من كتاب وسنة ودليل عقل وهم يسمعون الله تعالى يقول و
ما ربك بظلام للعبيد ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون ثم نقول بعد

كلام على الكلام النفسي

هذا كله ما هذا القديم الذي زعمتم انه قائم فيه تعالى وسميتموه الكلام النفسي وزعمتم انه هو القران حتى
صرتم تصفون القران بالقدم وتكفرون من يقول بحدوثه حتى قال ابو يوسف باحثت ابا حنيفة
ستة اشهر فلم يظهر الا ان من قال بحدوث القران كافر اهو معاني هذه التراكيب التي هي القران عند اهل العدل
الثابتة في علمه تعالى كما هو ظاهر الاكثرين حيث قالوا انه المعاني القائمة في النفس فانها هي الكلام في الحقيقة
كما قال ان الكلام لفي الفواد حتى يكون معنى متكلم دون المعاني المذكورة ام علمه بها ام ارادته من تلك التراكيب
ام قدرته على التاليف والصوغ حتى يكون متكلم انه عالم بمعاني الكلام اللفظي او مريد لها منه او قادر على صوغه
وكل ذلك بديهي البطلان اما الاول فلان معنى الكلام ما يعنى به ويراد منه وصفته تعالى من تلك الارادة
لا المراد وقيام الارادة فيه بعد تسليمه وقدمها لا يستلزم قيام المراد وقدمه مع ان هذا منهم تهور في اسوء ما
فروا منه حيث صار معنى متكلم على هذا صاحب الكلام الذي هو المعاني القائمة في النفس وهو اشتقاق جعلي
كالمتمول من المال واما البواقي فقضيتها ان يكون الكلام النفسي ضربا من العلم او القدرة او الارادة
اعني العلم بالشيء الخاص او ارادته او القدرة عليه وهو خلاف الاجماع مع ان ذلك يقتضي اختلاف
اسماء هذه الصفات باختلاف متعلقاتها فالعلم بمعاني الكلام او ارادتها او القدرة على صوغه كلام
وهكذا واقصى ما كان عند المحققين منهم تحقيقهم في ذلك انه صفة اخرى رابعة غير العلم والقدرة والارادة
سميت بالكلام وهو المحكي عن شيخهم ابي الحسن فقلنا لهم ما هي وما اثرها وبما ذا تتعلق وكيف كانت هذه
الصفة عين القران ام كيف يكون القران صفة للذات الواجب وهو ينقسم الى امر ونهي واخبار و
انشاء وغير ذلك من ضروب الكلام والصفة امر واحد واين القدم من الانقسام وكيف عرفوه بانه المنزل
للاعجاز انزله تعالى ازل صفة من صفاته الالهية هذا الا خبط عشواء والباطل جم القراءات وكيف كان
فالذي يقع الكلام فيه هو ما في ايدينا هذا الذي نتلوه لا ما تخيله الاشعري من الكلام النفسي وزعم انه صفة قديمة
ولما نسخت تلاوته على ما زعموا ولم ينقل كما حدث في الكشاف عن ابي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة او هي اطول قال وقد قرانا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما ولا ما جاء في بعض الاخبار
من السقط وانما يعد ذلك كله بعد تسليمه اخبار الاحاد التي اتفقت الكلمة على رفضها والمنع من الاخذ
بمثلها ولا يتعلق به حكم من احكام الكتاب اصوليا كالحجية والرفع والمعارضة او فقهيا كالمس والتلاوة

وكذلك الكلام في تعريف السورة لظهورها مع انه لا يتعلق لنا به غرض وانما يتعلق بها غرض الفقيه حيث توجب
في الصلوة تمام السورة بعد الفاتحة وتمنع من تعددها والبسملات من القران عندنا للاجماع والنصوص المتواترة
عن ائمتنا وهو المعروف في الصدر الاول ولذلك قال ابن عباس سرق الشيطان من الناس مائة وثلثة عشر اية
وقال من تركها فقد ترك مائة واربعة عشر اية من كتاب الله وكانه اراد ما في وسط النمل حتى انه انكر على معاوية وهو
في سلطانه لما قرا ولم يبسمل فقال اسرقت من الصلوة فلولا ان ذلك كان معروفا فيما بينهم ثابتا لا كلام فيه
لم ينشط للانكار عليه وممن هنا اثبتها الشافعي واحمد واسحق وابو ثور وابو عبيدة وعطاء والزهري وابن
المبارك بل قال الشافعي على ما في المنتهى انها اية من اول الحمد بلا خلاف وفي كونها اية في كل سورة قولان
احدهما انها اية من كل سورة والاخر انها بعض اية من اول كل سورة وتتم بما بعدها اية وظاهره الاتفاق
على الجزئية لكن المحكي عن ابي حنيفة ومالك والاوزاعي وداود المنفي من الرأس وزاد داود ومالك الحكم بكراهتها
في الصلوة والى اين تصح دعوى النفي مع اتفاق السلف على اثباتها كغيرها بخط الكتاب مما كررت دون
تراجم السور ونسبتها وعددها وبالجملة فثبوتها في الكتاب من المتواتر كغيرها وحصول التواتر عند قوم دون
اخرين ولا سيما في مثل ما نحن فيه مما لا داعي الى نقله وذلك ان دعوى الجزئية ان نقلت فالتلاوة وهي مما
قد استمر عليها طريق المسلمين في اول كل سورة واثبت في سائر المصاحف فلم يبق الا ان يقال وتهاجر
كان على انها جزء او انها افتتاح لكن الظاهر من استمرار الطريق في الكتابة والتلاوة انما هو الجزئية وممن استغنى
الناس عن حكاية ذلك والسؤال عنه فبطل تعلق ابن الحاجب في انكار التواتر بثبوت الخلاف وفي نفي
البسملة لعدم التواتر واما القراءة فقضية ما اشتهر من امتناع ما عدا السبع او العشر لعدم تواتره
حتى حكى الاتفاق على ذلك غير واحد ان ما عداها ليس بقران لاتفاقهم على ان القران متواتر كالسجي
وتجاوز قوم الحدود فزعموا ان القراءات السبع هي الاحرف السبعة التي جاء بها الخبر المشهور وقضية
ذلك ان ما عدا السبع وان كان من العشر ليس بقران لكن ائمة هذا الفن شددوا على هؤلاء بالنكير
وردوا عليهم اقبح رد قال ابو شامة ظن قوم ان القراءات السبع الموجودة الان هي التي اريدت في
الحديث وهو خلاف اجماع اهل العلم قاطبة وانما يظن ذلك بعض اهل الجهل وقال مكي من ظن
ان قراءة هؤلاء هي الاحرف السبعة فقد غلط غلطا عظيما قال ويلزم من هذا ان ما خرج من قراءة هؤلاء

كلام في القراءات السبع

السبعة مما ثبت عن الائمة ووافق خط المصحف ان لا يكون قرانا وهذا غلط عظيم فان الذين صنفوا
القراءات من الائمة المتقدمين كابي عبيد القاسم بن سلام وابي حاتم السجستاني وابي جعفر الطبري و
غيرهم ذكروا اضعاف هؤلاء وكان الناس على راس المائتين بالبصرة على قراءة عمرو ويعقوب و
بالكوفة على قراءة حمزة وعاصم وبالشام على قراءة بن سلام وعلى قراءة ابن كثير وبالمدينة على قراءة
نافع واستمروا على ذلك فلما كان راس ثلثمائة اثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب
قال والسبب في الاقتصار على السبعة مع ان في الائمة القراء من هو اجل منهم واكثر منهم عددا ان الرواة
عن الائمة كانوا كثيرين جدا فلما تقاصرت الهمم اقتصروا مما يوافق خط القران على ما يسهل حفظه وتنضبط
القراءة به فنظروا الى ما اشتهر بالثقة والامانة وطول العمر في الملازمة للقراءة والاتفاق للاخذ عنه
فافردوا من كل مصر اماما واحدا ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه الائمة غير هؤلاء كقراءة يعقوب وابي
جعفر وشيبة وغيرهم قال وقد صنف ابن جبير قبل ابن مجاهد كتابا في القراءات واقتصر على خمسة اختار
من كل مصر اماما وذلك ان المصاحف التي ارسلها عثمان الى هذه الامصار كانت خمسة ومن الناس من
قال انه وجه بسبعة هذه الخمسة ومصحف الى اليمن واخر الى البحرين ولما اراد ابن مجاهد مراعاة هذا العدد ولم
يعلم لذينك المصحفين خبرا اثبت قارئين اخرين مما كمل بهما العدد فصادف العدد الذي ورد به الخبر
وعثر على ذلك من لم يعرف اصل المسئلة فظن ان المراد بالاحرف السبعة القراءات السبع وقال الذهبي
في طبقات القراء ان الذين ذكروا المشتهرين بقراءة القران من الصحابة سبعة عثمان وعلي وابي وزيد و
ابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الاشعري قال وقد اخذ عنهم خلق كثير من التابعين وذكر بعضهم مما كان
في الامصار الخمسة الى ان قال ثم تجرد قوم واعتنوا بضبط القران والقراءة اتم عناية حتى صاروا
ائمة يقتدى بهم ويرحل اليهم وكان بالمدينة ابو جعفر يزيد بن القعقاع ثم شيبة بن نصاح ثم نافع ابو نعيم
وبمكة عبد الله بن كثير وحميد بن قيس الاعرج ومحمد بن محيصن وبالكوفة يحيى بن وثاب وعاصم بن النجود
وسليمان الاعمش ثم حمزة ثم الكسائي وبالبصرة عبد الله بن ابي اسحق وعيسى بن عمر والعلاء وعاصم
بن الجحدري ثم يعقوب الحضرمي وبالشام عبد الله بن عامر وعطية ابن قيس واسمعيل بن عبد الله ابن
المهاجر ثم يحيى بن الحرث ثم شريح بن زيد الحضرمي واشتهر من بين هؤلاء في الافاق الائمة السبعة نافع

بكم

المصحف جدا

واخذ
واخذ عن سبعين من التابعين منهم ابو جعفر وابن كثير واخذ عن عبد الله ابن السائب الصحابي وابي عمرو واخذ
عن التابعين وابن عامر واخذ عن ابا الدرداء واصحاب عثمان وعاصم واخذ عن التابعين وحمزة
واخذ عن عاصم والاعمش والسبيعي ومنصور بن المعتمر وغيرهم والكسائي واخذ عن حمزة وابا بكر ابن عياش
ثم انتشر القراء في الاقطار وتفرقوا ما بعدهم قال واشهر من رواه كل طريق من طرق القراء السبعة راويان
عن نافع قالون وورش عنه وعن ابن كثير ابن قنبل والبزي عن اصحابه عنه وعن ابي عمرو الدوري
والسوسي عنه وعن اليزيدي عنه وعن ابن عامر هشام وابن ذكوان عن اصحابه عنه وعن عاصم ابو بكر
بن عياش وحفص عنه وعن حمزة خلف وخلاد عن سليم عنه وعن الكسائي الدوري وابو الحارث وقال سمعه
ابو حيان ليس في كتاب ابن مجاهد ومن تبعه من القراءات المشهورة الا النزر اليسير فهذا ابو عمرو بن العلا
اشتهر عنه سبع وعشرون راويا وساق اسماءهم واقتصر في كتاب ابن مجاهد على اليزيدي واشتهر عن
اليزيدي عشرة انفس فكيف يقتصر على الدوري والسوسي وليس لهما مزية على غيرهما مع ان الكل مشتركون
في الضبط والاتقان والاخذ قال ولا اعرف لهذا سببا الا نقص العلم والذي عليه محققوهم و
صرح به غير واحد من ائمتهم ان المدار في امر القراءة على اجتماع ثلثة امور احدها ان تكون موافقة
لاحد المصاحف العثمانية كقراءة ابن عامر قالوا اتخذ الله ولدا في البقرة بغير واو وبالزبر وبالكتاب
باثبات الباء فيهما فان ذلك ثابت في المصحف الشامي وقراءة ابن كثير تجري من تحتها الانهار في اخر
البراءة بزيادة من فانه ثابت في المصحف المكي ونحو ذلك بل يكفي الموافقة في صورة الخط احتمال
عدم ارادته كملك فانه رسم في الجميع بلا الف وكانت قراءته بالالف وبدونه عن مخالفة ومثل ذلك
يعلمون وتعلمون ونغفر وتغفر لتجردها عن النقط الثالث ان يصح نسبتها الى احد الائمة القراء
برواية العدل الضابط مع شهرتها بين علمائهم فاذا توفرت هذه الشرائط الثلثة وجب قبولها
وكانت من الاحرف السبعة التي نزل بها القران سواء كانت عن احد الائمة السبعة او عن غيرهم بل قال
مكي ان جاحد مثله كافر ومتى اختل واحد منها فتلك الباطلة او الضعيفة او الشاذة سواء كانت
عن السبعة او عن غيرهم وابن الجزري بعد ان ذكر هذا واطال في تقريره قال هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق
من السلف والخلف صرح بذلك الداني والمكي والمهدوي وابو شامة وهو مذهب السلف الذي

الثاني ان تكون جارية على قوانين العربية
وان لم تكن مجمعا عليه فيما بينهم ولو في جواز
الخط مع احتمال ارادة غيره كملك فان
الرسم في الجميع بلا الف وكانت قراءته
بالالف وبدونه عن مخالفة ومثل ذلك نغفر
يعلمون وتعلمون ونغفر وتغفر
لتجردها من النقط

لا يعرف

موافقة
لا يعرف عن احد منهم خلافه قلت اطرف شيء وقع للقوم في هذا المقام بناء امر الصحة على
احد المصاحف ولو بالاحتمال انهم يزعمون ان اختلاف مصاحف عثمان التي اكتتبها و
ارسلها الى البلدان كان عن قصد وارادة وانه كان بحسب الوجوه التي نزل بها القران وانت تعلم
ان غرض عثمان من جمع الصحف والمصاحف في مصحف واحد وحرقها جمع انما كان لرفع الاختلاف
وانما وقع ذلك الاختلاف على سبيل الاتفاق كما يقع لسائر الكتاب بمجاري العادات انه اخص
بكل وجه بلدا بلدا ارسل الى كل بلد جمعا واما اخبارنا فقد جاءت مكذبة لدعوى نزوله بالوجوه المتعددة
وما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام من ان القران نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي
على سبعة اوجه فانما يريد البطون وقد اوضحنا ذلك في الشرح وتكلمنا على ما يقتضيه هذا الخبر من
التفويض بما لا مزيد عليه ومن الغريب ان صاحب الاتقان بعد ان حكى ما حكاه ابن الجزري وغيره ذكر ان
كل ما هو من القران يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه قال واما في محله ووضعه وترتيبه فكذلك
عند المحققين للقطع بان العادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل مثله لتوفر الدواعي على نقله جملة و
تفاصيله فما نقل احادا ولم يتواتر نقطع بانه ليس من القران وقضية ذلك المنع من الاخذ بغير السبع
او العشر لان المعلوم تواتره انما هو تلك وغيرها غير معلوم الا ان يندر شيء ولا يخفى ما بينهما من التدافع
ثم لا كلام في تواتر السبع وقد اشتهر هذا بين اصحابنا حتى حكى الاجماع على ذلك منهم جماعة
وحكى في المدارك عن جده الشهيد ان بعض محققي القراء افرد كتابا في اسماء الذين نقلوا هذه القراءات
في كل طبقة وانهم يزيدون على ما يعتبر في التواتر واما الثلاثة الاخر اعني قراءة ابا جعفر ويعقوب
وخلف فالاكثرون على تواترها ايضا قال ابن السبكي القول بان القراءات الثلاث غير متواترة في غاية
السقوط وحكي عن ابيه انه كان يشدد النكير على من يمنع من القراءة بها وحكى شيخنا الشهيد في
الذكرى عن بعض اصحابنا المنع من القراءة بها ثم رجح الجواز محتجا بثبوت تواترها كتواتر السبع ثم المراد
بتواترها حصر المتواتر فيها لا ان كل حرف منها كذلك وقد حكى الشهيد الثاني قدس سره عن جماعة من القراء
انهم قالوا ليس المراد بتواتر السبع والعشر ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر
فيها والا فبعض ما نقل عن السبعة فضلا عن الثلثة الاخر شاذ وزعم قوم ولعلهم الاكثرون ان كل ما ورد

شركاؤهم
منها متواترا اليه ولذلك لما طعن الزمخشري في قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
وقال انهم بادروه بالنكير فقال ابن المنير براءة الى الله تعالى وبراحلة كلامه عما رماهم به وقد ركب عميا
وتخيل القراءة اجتهادا واختيارا لا نقلا واسنادا ونحن نعلم ان هذه القراءة قرأها النبي صلعم على جبرئيل
كما انزل عليه وبلغت الينا بالتواتر عنه فالوجوه السبعة متواترة جملا وتفصيلا فلا مبالات بقول الز
الزمخشري وامثاله ولولا عذره ان المنكر ليس من اهل علم القراءة والاصول لخيف عليه الخروج عن ربقة
الاسلام ومع ذلك فهو في عهدة خطره وزلة منكره قال والذي ظن ان تفاصيل الوجوه السبعة فيها
ما ليس متواترا غالط ولكنه اقل خطا من هذا فان هذا جعلها موكولة الى الاراء ولم يقل ذلك احد من المسلمين
ثم ذكر شواهد من كلام العرب لهذه القراءة وقال في اخر كلامه وليس الغرض تصحيح القراءة بالعربية بل
تصحيح العربية بالقراءة وقال ابو حيان اعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صحيح محض قراءة متواترة
موجودا نظيرها في كلام العرب واعجب لسوء ظن هذا الرجل بالقراء الائمة الذي تخيرتهم هذه الامة لنقل
كتاب الله شرقا وغربا واعتمدهم المسلمون لضبطهم ومعرفتهم ودياناتهم وقال التفتازاني هذا اشد
الجرم حيث طعن في اسناد القراء السبعة ورواياتهم وزعم انهم انما يقرؤن من عند انفسهم وهذه عادته
بالطعن في تواتر القراءات السبع وينسبه الخطاء تارة اليهم وتارة الى الرواة عنهم وكلاهما خطاء و
قال الكواشي كلام الزمخشري يشعر بان ابن عامر ارتكب محظورا وانه غير ثقة لانه اخذ القراءة من المصحف
ولا من المشايخ ومع ذلك يسندها الى النبي صلعم وليس الطعن في ابن عامر طعنا فيه وانما هو طعن في علماء
الامصار حيث جعلوه احد القراء السبعة المرضية وفي الفقهاء حيث لم ينكروا عليهم وانما يقرؤنها في
محاريبهم والله اكرم ان يجمعهم على الخطاء وقد تجاوز السبكي الحدود حيث قال كل حرف انفرد به واحد
من العشرة معلوم من الدين بالضرورة انه منزل على رسول الله صلعم ولا يكابر في شيء من ذلك الا جاهل
قلت وعلى دعوى انحصار التواتر في السبع او العشر ابتنى ما اشتهر بين اصحابنا وغيرهم من امتناع
الاخذ بغيرها وذلك ان التكليف وقع بقراءة القران والقران عبارة عن المادة والهيئة والمعلوم منه
انما هو هذا المتواتر وغيره غير معلوم فيتعين لتوقف يقين البراءة عليه وقد يقال بعد هذا كله
ان التواتر ان سلم فمن اربابها الى النبي صلعم قال الزركشي في البرهان السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل

مشهورة

طعن في تواتر القراءات السبع

مشهورة والتحقيق انها متواترة عن الائمة السبعة اما تواترها عن النبي صلعم ففيه نظر فان اسنادهم لهذه القراءات
السبعة موجودة في كتب القراءات وهو نقل الواحد عن الواحد هذا كلامه وممن طعن في تواترها الى النبي صلعم
نجم الائمة الرضي وابن طاوس في كتاب سعد السعود وحكاه السيد نعمة الله في زهر الربيع عن جماعة من علماء
الجمهور اكثر من الاستدلال على عدم التواتر واختاره هو وجماعة من متاخري المتاخرين بل ربما انكر بعضهم
تواترها الى السبعة متعلقا بان لكل قارئ راويين وهذا خطا لما عرفت من ان الرواة كثيرون وانه لم
يشتهر لكل واحد الا اثنان وعلى هذا فقد نقول ان طريقة كل منهم نقلها عنه من يؤمن تواطؤهم
على الكذب الى ان دونت لها الكتب ورسمت لها المصحف ثم صار تواتر تلك المصحف في كل عصر الى
اربابها طريقا الى تواترها نعم تواترها محل نظر وذلك لما هو معلوم لدى كل احد من ان كل واحد
من هؤلاء السبعة لم يرد على طريقة مسلوكة ومذهب محدود والا لم ينسب اليه بل اختار في كل حرف من طرائق
مشايخه ما اداه اليه اجتهاده وصوبه نظره حتى تالف من مجموع ذلك طريقة لم تكن من قبل ولذلك نسبت
اليه وقد يجاب بان المتواتر هو ما تالف منه طريقة كل واحد منهم لا مجموعها وذلك بان يكون كل
واحد منهم يصطفي ما ورد عليه من الطرق بما هو المختار المتواتر حتى الف طريقة من متواترات وان لم
يكن المجموع من حيث هو مجموع اعني الهيئة التركيبية متواترة فقد امكن تواترها على هذا الوجه وقد حكاه
الثقات واجمع عليه الناس وحكي الاجماع غير واحد فلا وجه لانكاره ولا يرد اشتمال كل واحدة
منها على المشهور بل الشاذ كما قرا ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر
الشركاء لما عرفت من ان المراد بتواترها اشتمالها على المتواتر وانحصاره فيها فان قلت ان تم
هذا كان اثبات جميع القراءات متواترة اذ ما من قراءة الا وبعضها مما تالف منه بل اكثره متواتر وهو مواقع
الاجماع كبسم الله والعالمين واياك نستعين واهدنا الصراط المستقيم وانعمت والمغضوب والضالين
وهكذا في كل سورة بل اغلب مواقع الاجتماع بين كثير منها فضلا عن جميعها متواتر قلت انما يريدون
بذلك ما به الامتياز ومعنى دعوى الانحصار ان ما يفارق السبع لا متواتر فيها بخلاف السبع فان ما
تفارق به غيرها اكثره متواتر هذا اقصى ما يمكن ان يقال في اثبات تواترها ومع هذا فان فيه نظرا فان تواتر
ما به امتياز كل قراءة عن البواقي مع عدم علم اصحابها بها لكانه من البعد وكيف يطلع من جاء من بعدهم

الى النبي صلعم

على ذلك تواتر الجميع ولا يطلع بعضهم على بعض مع انهاء فرق واحد والمأخذ واحد خصوصا وبعض
هؤلاء السبعة اخذ من بعض كالكسائي عن حمزة وحمزة عن عاصم ام كيف يصح هذا وكل امام في زمانه
يمنع من ان يؤخذ الا بقرائته ومن ثم اتخذ ما طريقة وكذلك اهل زمانه الذين يقتدون به فكيف صار
من جاء بعد الكل مجوز الكل ويزعم ان جميعها متواتر اتراه اطلع على ما لم يطلع عليه الائمة واتباعهم فاما
نقله للتواتر والاجماع فلم يعرف ما اراد التواتر الى القراء او الى النبي ص غير ان هذا كله لا يقدح في دعوى
وجوب الاقتصار على السبع او العشر لما عرفت من توقف يقين البراءة عليه اذ لا كلام فيها الا ما علم
شذوذه منها او رفضه ومن هنا يظهر صواب ما عليه الاصحاب وضعف ما اعترضهم به صاحب الوافية من
عدم قيام الدليل على المنع حتى رماهم باتباع العامة وقد يعلم انهم لا يأخذون في فرع فضلا عن اصل
بالمتابعة والتقليد لاكابر المنافقين فضلا عن المخالفين واقصى ما يبقى بعد ذلك انه كان ينبغي ان يأخذ
بما علم تواتره وما لم يعلم يجب ان يسلك فيه مسلك العرب وطريقة اهل الحجاز فانه نزل بلغتهم اللهم الا
ان شهرة القراءة عنهم شهرة ترجح في النفس على ما تقتضيه القانون العربي اما الاخذ بكل ما ثبت عن
هؤلاء القراء فلا وبالجملة لا دخل لهؤلاء ولا لغيرهم من القراء بل المدار على ما ثبت عنهم ع **وجوابه**
ان كل فن يطلب من اربابه لانهم اعلم الناس به وهؤلاء ائمة هذا الشأن وقد ارتبت انهم المقاليد
والناس يقرأ بعضهم على بعض وخاصة في ايام الخلفاء الذين يتنافسون في التقرب منهم بهذا العلم
ونحوه فكان ما جاء به هؤلاء اوثق في النفس من غيره على ان اتباع هؤلاء القراء ليس بالحادث بل
هو امر معروف في سالف الدهر على عهد آل محمد ص اعلام الهدى وقد كانوا يرون اصحابهم وسائر
من تردد اليهم يحتذون مثالهم ويسلكون سبيلهم فلولا ان ذلك امر معروف لديهم معقول عندهم
خصوصا وهو امر تعم به البلوى وتبتني عليه العبادة الكبرى لانكروه عليهم وما بال اصحابهم لا يسألونهم
عن ذلك وهم يسألون عن النقير والقطمير مع ان فيهم من وجوه القراء وائمتهم مثل ابان بن تغلب الذي
قال له ابو جعفر الباقر ع اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك
وقال الصادق ع لما اتاه نعيه اما والله لقد اوجع قلبي موت ابان وهذا الكلام لي احد السبعة ومن
انتهت اليه الرحلة وفي تقريرهما اعدل شاهد واوضح برهان وكذا من بعدهما من الائمة الى ايام الخلف الصالح

جعلنا

جعلنا الله فداه فانه في جميع هذه المدة المتطاولة لم يرد خبر ولا خرج توقيع في انكار شيء من ذلك مع
شدة تتابع الناس وتماديهم في هذا الامر وكذا العلماء منذ كان للعلم حملة الى يومنا هذا ما عثرنا على
عثرنا على واحد منهم ينكر سلوك هذه الطريقة والقراءة بهذه القراءات بل كل من تكلم في امر القراءة تقدم
بان تكون بقراءة السبعة والعشر وربما حكى تواترها بل الاجماع عليه فكان اجماعا محصلا مستمرا وتقريرا من
ارباب الشريعة ثابتا فان لم يثبت بذلك حكم فما داعيس وكفاك شاهدا قوله ع اقرأ كما يقرأ الناس
وثمرة هذا البحث يقع في مقامين احدهما التلاوة والثاني استنباط الاحكام والخطب
في الاول سهل لتخير التالي بعد الاعراض عن الشاذ والمرفوض كما عرفت **واما الثاني** فالوجه بناءه
على ما نطقت به اخبارنا من ان القرآن امر واحد هو التخيير ايضا فانهما بمنزلة خطابين متعارضين فلا
بد من الترجيح اولا والاخذ بالراجح وانما يتخير بعد التكافؤ وقد رجح العلامة ره قراءة عاصم بطريق ابي
بكر وقراءة حمزة وكان للسلامة مما استقامت عليه السنة الفصحاء على خلافه من الامالة والاشمام و
نحوهما وانه لمرجح واوجب صاحب الوافية التوقف فيما لم يرد تفسيره من الائمة ع وليس بالوجه لما ثبت
من الاذن بالقراءة كما يقرأ الناس على الاطلاق نصا وتقريرا واجماعا فكان الاذن بالاخذ بها والتقرير
عليهما بمنزلة ورودهما مع الخبر واقصى ما هنالك ان الواقع احدهما كما في كل خطابين متعارضين
وكما انهم خيرونا في المتعارضين لرفع الحيرة مع ان الواقع احدهما لاستحالة تناقضه كذلك ما كان
بمكانهما والمعروف بين القوم ان القراءتين بمنزلة آيتين نطق بهما الكتاب فاذا كان حملها
مفضيا الى الاختلاف في الحكم عملوا بما تقتضيه ذلك النحو من الاختلاف فخصصوا احدهما بالآخر
وقيدوا كما خصصوا قراءة الاكثر يطهرن حتى يطهرن بالتخفيف بقراءة بعضهم بالتشديد وان كان
بالتنافي عملوا بما تقتضيه من التخيير كما هو المعروف او التساقط كما ذهب اليه بعضهم ولهم في ذلك مذهب
اخر غريب فيهم وهو ان كلام الله سبحانه انما هو احدهما لكنه اذن ان يقرأ بكلتيهما كما قلناه فيسلك
سبيلنا ولهم ايضا ثالث مركب من الاولين مفصلا لهما وهو انهما اذا اختلفا في الحكم كانتا بمنزلة آيتين
كاملتين وان لم يختلفا فكلام الله شيء واحد لكنه اجاز لكل قبيل ان يقرأ كما طبعت عليه السنتهم و
كيف كان فقد بان ان الوجه هو التخيير سواء قلنا بالاتحاد او التعدد على ان الامر في الثاني ايضا عندنا

كلام على صاحب الوافية

ليس بذلك الصعب فانه قل ما يختلف ولا يظهر ههنا كونه من خارج نص او اجماع او نحو ذلك كما في الاية فان
الاخبار وان اختلفت فمنها ما يدل على مقتضى التخفيف ومنها ما يدل على مقتضى التشديد لكن الاولى
منجبرة بالشهرة العظيمة مع انها اصح سندا او داخل كما في هذه الاية ايضا فان السبعة من العشرة وحفص
عن عاصم على التخفيف وبالجملة فانما قرا بالتضعيف حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم والباقون على
التخفيف ثم الكلام في الكتاب المجيد يقع في مقامين **الاول في حجيته ووجوب**
العمل به اتفقت كلمة اصحابنا واستقامت طريقتهم على قديم الدهر والى يومنا هذا بل و
سائر العلماء الاسلام ان كتاب الله المجيد حجة يجب الرجوع اليه وعرض الحجج عليه وتواترت بذلك
الاخبار واشتهر امرها اشتهار الشمس في رابعة النهار حتى كان من ضروريات الدين ولم يخف على احد من
المسلمين الى ان جاء صاحب الفوائد المدنية فنفى عنه الحجية محتجا بان اكثره جاء على وجه التعمية والالغاز
فلا يجوز لاحد العمل بشيء منه الا بتفسير من اهل الذكر ع قال معنى وجوب التمسك بالثقلين في الحديث
النبوي هو التمسك بكلامهم لانه اذ لا تفسير لكتاب الله الا المسموع منهم ع وتلاه في ذلك جماعة
منهم الشيخ الحر حتى زعموا ان القران كله متشابه بالنسبة الينا **وهذا** كما ترى نقض للغرض المقصود
من انزاله على رسول الله صلى الله عليه وآله من بيان قوله مشتملا على الاوامر والنواهي والوعد والوعيد والترغيب و
الترهيب والعبر واقاصيص الامم السالفة والقرون الخالية للاعتبار واقامة الحجج القاطعة بالالآء
المختلفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحكمته وسائر صفاته وافعاله وسياسة الناس وتاديبهم
افراده جل شانه تعرف اليهم باسمائه ويحبب نعمائه ويدلهم على ما يستوجبون به تمامها ويحذرهم
مما يوجب زوالها ويذكرهم بما اعد للمطيعين من الكرامة التي لا انقطاع لها وللعاصين من الخزي
الذي لا نفاد له ويخبرهم بصنيعه في اوليائه واعدائه وكيف كان عاقبة هؤلاء وهؤلاء ويقبح
القبيح ويثني على المحسن ويشكر من شكره ويذكر من ذكره ويضرب الامثال ويقيم الادلة ويجيب
عن شبه اعدائه احسن الاجوبة ويقول الحق ويهدي السبيل ويدعو الى دار السلام ويذكر اوصافها
وحسنها ونعيمها ويحذر من دار البوار ويذكر عذابها وقبحها والامها ويخاطب عباده احسن خطاب
ويعاتبهم الطف عتاب ويذكر غناه عن خلقه وفقرهم اليه وشدة حاجتهم وانهم لا غناء لهم عنه

اقله وهو (in margin)

طرفة عين وانه لا ينال احد ذرة من الخير الا بفضله ورحمته ولا ذرة من الشر الا بعدله وحكمته الى غير ذلك
من العلوم والمنافع ولم يبين لهم النبي صلى الله عليه وآله والائمة ع ما ينافيه وكل ما يسند الى الظهور كسائر اهل المحاورات
اترى ان الله تعالى الغز وعمى واغرى الناس في الجهل وبلغ في ذلك الى اقصى الغايات حيث الغز
بما ظاهره البيان والتفصيل كلا ان هذا الكلام من لم يتدبر كتاب الله ولم يلق اليه سمعه اين اذن
قوله عز من قائل افلا يتدبرون القران واين شهادة لقواه وقولهم ع في غير مقام الم تسمع قول
الله تعالى ام اين ما تواترت به الاخبار من عرض الاخبار عليه وردها اليه **والذي نقول**
ان الكتاب ضربان محكم ومتشابه وكل منهما ضربان فالمحكم نص وظاهر والمتشابه مجمل ومؤول و
المجمل ايضا ضربان ما لا نعرف معناه وقد يخص هذا باسم المتشابه وما كان مشتركا بين معنيين
لا يدري ما ذا اريد به عند الاطلاق والمؤول ما اريد به خلاف ظاهره ولا خلاف في انه لا يجوز
الاخذ بالمجمل بكلا معنييه ولا تفسيره الا بالاثر الصحيح وكذلك التاويل والاخذ بالمؤول الا ان تقوم
قرينة في شيء من الثلثة او يدل دليل وما جاء من المنع من التفسير بالراي انما جاء في المنع من الاخذ بهذه
الثلثة بغير بينة والتفسير فيها من غير شاهد لا فيما يفهمه كل عارف باللغة من المحكمات والى هذا اشار
شيخنا شيخ الطائفة في التبيان حيث قسم معاني القران الى ما اختص الله تعالى بعلمه كلفظ
الساعة وما يعرفه كل من عرف اللغة وخوطب فيها كلا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وقل
هو الله احد والمجمل الذي لا يعرف معناه كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واتوا حقه يوم حصاده قبل
ان يبين بالسنة والمشترك بين معنيين فاباح تفسير الثاني ومنع من البواقي الا بعد البيان و
نزل تفسير ما جاء بالراي عليها وكذلك ذكر غيره وعليه بني شيخنا ابو علي صاحب مجمع البيان وغيره
من اهل العلم وفي خبر الزنديق المروي عن امير المؤمنين ع اشارة اليه فانه قسمه وذكر ان منه
ما يعرفه العالم والجاهل ومثله بقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وقوله يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وسلموا وانما لم نعد الاول في الاقسام مع ثبوته وروده في الخبر المذكور لان
الكلام في خطاباته ولفظ الساعة من المحكمات المعلوم لدى كل واحد والمخصوص بانه جل شانه انما
هو العلم بوقت مجيء الساعة وكذلك قوله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في

عارف
الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت فانه مما لا يخفى على
باللغة والمختص بالله جل شانه من ذلك انما هو العلم بوقت مجي الساعة والقدرة على انزال الغيث
والعلم بما في الارحام من ذكر وانثى وما يجري من القضاء وليس الكلام في ذلك بل في معاني الخطابات
وكان اقصى حجة المانعين في الصدر من كتاب الله ما جاء في المنع من تفسيره بالراي وما
جاء في اختصاص آل الله بعلمه كما جاء في تفسير قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا و
قوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وقوله والراسخون في العلم من ان المراد بهم
الائمة ع وفي تفسير قوله تع وكفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب من قولهم ع ايانا عنى وما
جاء في عدم استقلال الكتاب المجيد كاخبار الثقلين حيث يقول فيها لن يفترقا ومناظرة الشامي
حيث زعم ان الحجة بعد رسول الله ص هو الكتاب وان فيه مغناة فقال له هشام فلم اختلفنا و
جرت الينا والجواب ان ليس في الاخذ بالنص والظاهر وذكرهما والتعلق بهما تفسير فضلا عن
ان يكون بالراي انما التفسير كما نص عليه علماء التفسير ودل عليه كلام اهل اللغة بيان ما يحتاج الى البيان
من اجمال وتاويل على ما يرشد اليه قوله ع برايه وهو اول شي كخطره ونتقي الله سبحانه فيه ونتحرج منه
حتى يرد علينا الدليل من قبلهم خطابا وسيرة او اجماع وكفاك شاهدا سيره صاحب المجمع هذا الذي
يصحح الخبر عن النبي والائمة ع بالمنع من التفسير الا بالاثر الصحيح والنص الصريح اتراه لم يفسر في كتابه هذا
الطويل الا زناب الا بالاخبار الصحيحة والنصوص الصريحة كلا مع ان اكثر ما جاء في تفسيره عنهم ع
انما جاء في البطون والمتشابه واختصاص آل الله بوراثة كتاب الله وعلم ما فيه غير مدافع ومن هذا
بدعيه وفيه تبيان كل شي وانما يصيب الناس منه قليلا من كثير وابن هذا من الصد عما تعقله كل عارف
باللغة وحديث الثقلين اصدق شاهد لنا عليهم لما فيه من الامر بالتمسك بهما افهكذا يكون التمسك
بعرض عن الثقل الاكبر من راس كما صنع اهل الخلاف في الاصغر كلا انما التمسك ان نتمد اليه ونأخذ
بكل ما يدلك عليه ويقودك اليه كما ان التمسك بهم ان تتولاهم وتاخذ بحجتهم وترجع الى كلامهم وتعمل
باحكامهم واما ما اشتمل عليه من عدم الافتراق وما في ذلك من الاشارة الى المنع من التفريق
فالمفرق ذلك الذي يقبل على احدهما ويعرض عن الاخر لا من اذا اعرض الحكم ابى الا ان يرجع اليهما معا

ولم يكشف

باحدهما مخافة ان يكون في الاخر ما يعارضه او يخصصه او يقيده او يذهب الى خلافه فيه فان وجد
شيئا من ذلك جمع بينهما احسن جمع كما يجمع بين اطراف الكلام الواحد وان لم يجد من ذلك شيئا
اخذ بما وجد من ذلك الاخر فلا تفريق بل كما ناخذ بالحكم المودع في بعض الاخبار اترك التفريق بين
البعض والبعض من حيث لم تجد دليلا من ذلك الحكم في الكل وان وجدهما متعاضدين فذاك اقصى
بغيته واما خبر الشامي كما قضى بما فيه الدلالة على احتياج الرعية الى الامام وان الكتاب لا يغني عنه
وليس فيه انه لا ينتفع به اصلا ثم لنا على ما نقول بعد الاجماع المستمر والطريقة المستقيمة طرف
من الادلة في الكتاب والسنة وهي كثيرة منها قوله عز من قائل افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها
حيث حث على النظر في الكتاب والتفكر في آياته ليستضيئوا بنوره ويهتدوا بمصابيحه فلولا ان
اتباعه والاخذ به واجب لما حثهم على الاخذ به ولا منعهم من تركه ومنها قوله سبحانه فان تنازعتم
في شي فردوه الى الله والى الرسول وذلك ان الرد الى الله تعالى انما هو الرد الى محكم كتابه وما قيل
من ان المامور بالرد اليه انما هو المجموع لا كل واحد منهما فهو خلاف المساق من كون ارجع في جوابك الى
فلان وفلان سلمنا ولكن الرد الى المجموع انما يكون بالرد الى كل منهما وذلك بان لا ياخذ باحدهما
حتى يرجع الى الاخر ويحصل ويأخذ بما يحصل منهما حسبما تقدم لا بالاقتصار على احدهما و
الاعراض عن الاخر اللهم الا ان يقال انما اراد بالرد الى الله الرد الى رسوله من حيث انه المعبر عنه و
وجهه الذي يؤتى منه لكن هذا خلاف المساق من العطف والاستدلال بالظاهر ومن ثم لم يتعلق
الخصم ومنها قوله عز من قائل هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه الاية وذلك انه تع ما وصف المحكمات بانهن ام الكتاب الا لترد اليها
المتشابهات فان معنى كونها اما له كما ذكر الكل انها اصله الذي يلجا اليه اذا اشتبهت الامور و
يعول اذا اشكلت عليه على انه تبارك وتعالى حض اهل الزيغ بالذم على اتباع المتشابه فعلم انه لا
حرج في اتباع المحكم والاخذ به ومنها ما امتن به تبارك وتعالى في غير موضع من انزال الكتاب بلسان
عربي مبين اتراه يمتن بوضوحه ثم لا يبيح لاحد فهمه ومنها ما تواتر في الثقلين لاشتماله على
وجوب التمسك بهما حسبما عرفت ومنها ما تواتر في العرض والتقريب به بهي وما يقي من ان

العرض على المفسر لوتم لكان عرضا على اخبار احاد غير معلومة الاسناد بل ما بين مرسل ومجهول وضعيف
ومعلوم ان العرض انما شرع لرد المجهول الى المعلوم كما صرح به في العرض على الاحاديث المعلوم من اخبارهم
على ان ذلك تقييد للنص من دون دليل ثم ان ما جاء في التفسير قليل من كثير واكثره انما جاء في البطون
فاين هذا من عرض ما جاءت به الاخبار في الاصول والفروع ومنها ما استفاض في الاخبار من
قولهم الم تسمع ان الله يقول ذلك كما روى الصدوق من انه لما قال له بعضهم ان لي جيرانا ولهم
جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال عليه السلام تالله انت
ما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا اتراه كيف ينكر
عليه متعجبا من عدم اخذه به وهو يسمع منه ثم يمنعه من ذلك ومنها ما جاء في التنبيه على امكان
الاخذ من كتاب الله وذلك كما حدث عبد الاعلى مولى آل سام انه قال للصادق عليه السلام عثرت فانقطع
ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه قال له ذلك وهو لا يبيح له ان يعرف مثل ذلك من الكتاب
ومنها ما جاء في تقرير من عقل من الكتاب على ما عقل وذلك كما روى زرارة ومحمد بن مسلم انه قال
لابي جعفر عليه السلام حين سألاه عن صلوة السفر واجاب عنها بانها ركعتان انما قال ليس عليكم جناح ولم
يقل افعلوا فكيف وجب ذلك فاقرهما على ما عقلا وعارضهما بقوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ولو كان ذلك محظور العقل
ما انتما وهذا الى غير ذلك وبالجملة فالحجة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل حسبما اشرنا اليه
في مفتتح الكتاب ومن ظريف ما يتعلق به في هذا الباب قوله عز من قائل واذا جاءهم امر من الامن او
الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل
الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وكتاب بان المراد باولي الامر الائمة وهم المستنبطون
كما جاء في بعض الاخبار مع انها كما نطق به كتب التفسير جاءت في المنافقين او في قوم من ضعفة
الاسلام كانوا اذا بلغهم خبر من سرايا رسول الله صلى الله عليه وآله افشوه وتحدثوا به او انهم كانوا يسمعون اراجيف
المنافقين فيذيعونها وكان منه فساد فنهاهم الله سبحانه عما هم عليه ودلهم على ما به صلاحهم

فقال

فقال ولو ردوه اي ولو ردوا ما كان يبلغهم اي فوضوا امره حتى كانهم لم يسمعوا الى رسول الله والى اولي
الامر منهم وهم وزراؤه ومن يتولى الامر بعده او يباشر الامور في حياته كما هو شان الوزراء لعلمه
الذين يتولون استنباط تدبيره من هولاء اي لعلموا اهو مما ينبغي ان يذاع او لا يذاع ومن فوائد كيف يدبر
او لعلموا اهل هو صحيح او باطل وقيل المستنبطون هم المذيعون ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر
لعلمه الذين يستنبطونه من هولاء المذيعون الواقع فيما ردوه اليهم واين هذا من استنباط الاحكام
من الكتاب ليصلح شاهدا للمجتهدين على جواز الاخذ من الكتاب بناء على ان المراد بالمستنبطين ما
يعم الائمة عليهم السلام وغيرهم من العلماء وليصح للاخباريين ان يجيبوا بان الاستنباط مختص بالائمة عليهم السلام وكفاك شاهدا
على ما نقول سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله فضلا عن سيرة العلماء فانه ما كان الا ان يتلوا عليهم ما نزل عليه من غير ان
يبين الا ان يكون في نفسه محتاجا الى البيان ومن غير ان يبين اسباب النزول ويعرف مواقع الخطاب من
صحة ما نقول الست تعلم انه بعث امير المؤمنين عليه السلام لاهل الموسم من المسلمين والمشركين ببراءة بضعة
عشر آية من اولها وثلثين او اربعين فتلاها عليهم ومنها النص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد
والحقيقة والمجاز وقد كلف فيها المسلمون تكاليف جمة كقتل المشركين في الترصد لهم والاستقامة
للمعاهدين ومعاداتهم وان كانوا ذوي قربى ومنعهم من المسجد الحرام بعد ذلك العام وقتالهم حتى يعطوا
الجزية الى غير ذلك من الاحكام ولما راى بعض متاخري الاخبارية كالصدر الشريف وشيخنا
صاحب الحدائق فساد هذه الطريقة التي اخذت على الناس الطريق في مراعاة كتاب الله وارتجت
مذاهبها اخذوا بين بين فعملوا بالنص واعرضوا عن الظاهر وان كان شديد الظهور فخالفوا الفريقين
وكان الصدر الشريف اكثرهم كلاما واشدهم خصاما واذهبهم في هذا المسلك فمهد لذلك مقدمتين
حاصل الاولى ان مدار التكليف على الافهام ومدار التفاهم في سائر اللغات على الاخذ بالظواهر وتنزيل
الالفاظ على حقائقها والامن من كل ما خالف الظاهر الا بدليل ومن ثم لو ترك العبد امر سيده متعلقا
باحتمال ان يكون تجوز في امره واراد به الاباحة دون الوجوب لعد عاصيا وذمه العقلاء وحاصل الثانية
ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك كذلك قد يعرض لغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون
قرينة حتى يكون ذلك طريقه للمستعمل فاذا اطلق خطابه لم يعلم هل اراد به حقيقته ام باع القانون في

كلام الصدر الشريف شارح الوافية

في المحاورات او مجازه ولم ينصب قرينة جريا على عادته ويصير بسبب ذلك متشابها والكتاب المجيد جار
من هذا القبيل لكثرة اطلاق العام فيه وارادة الخاص والمطلق مع ارادة المقيد والحقيقة مع ارادة المجاز
من دون نصب قرينة في شيء من ذلك وكثيرا ما يوجه الخطاب فيه الى الشخص بعينه والمراد غيره او هو مع غيره
وان كان عربيا لكنه نزل باصطلاح جديد وطريقة غضة ولسنا نقول بوضع جديد او مجازات لا
يعرفها العرب على الخلاف في النفي والاثبات بل ربما جاء فيه ما لا يعرف فالمراد منه اصلا كالحروف المقطعة
في اوائل السور على انه لقد نص الى انقسامه الى محكم ومتشابه ولم نعرف ما المتشابه ولا كم هو فنعظم
الاشتباه ثم اوجب علينا الرجوع الى خلفائه ونهانا ان نستقل بتفسيره وان ناخذ بالظن فكان لك
لنا اصلا الا ما خرج بالدليل ولم يبق بعد هذا سالما من هذه العوارض فمن ثم اخذنا به دون الظاهر وقد كان
كل واحد من الامور الاربعة اعني التشابه العارض واشتباه المتشابه والمنع من الاستقلال بالتفسير والمنع
من الاخذ بالظن كافيا في المنع من الاخذ بالظاهر فما ظنك باجتماعها قال ومقتضى المقدمة الاولى
وان كان هو العمل بالظواهر لكن الثانية تقتضي عدم العمل بها الا ما صار منها متشابها فلا ظن وبامر
منها على ظهوره فاقصاه ظن وقد منعنا ان ناخذ بالظن فيبقى على اصل المنع حتى يقوم دليل كما
في خبر الواحد من اجماع او غيره ثم اورد على نفسه اولا ان الظاهر من المحكم وقد اجمعوا على
وجوب العمل بالمحكمات وثانيا ان المتشابه كما روى العياشي عن الصادق عليه السلام ما اشتبه على جاهله والاثر
من الظاهر مشتبه فيكون محكما اذ لا واسطة وثالثا ان المنع من الاخذ بظواهر الكتاب ان تم اقتضى
المنع بظواهر الاخبار فان فيها محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد به الخاص ومطلقا اريد به
المقيد واجاب عن الاول بالمنع واستند باختلاف تعاريفهم للمحكم مع اختلاف الاخبار
فيه فكان شموله للظاهر غير معلوم وعن الثاني اولا بمنع كون الظاهر غير مشتبه واستند بانه مظنون
وكل مظنون مشتبه وثانيا بمنع الانحصار في المحكم والمتشابه فليكن الظاهر واسطة وعن الثالث
بانا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظاهر الكتاب ايضا لكن منع منه ما دل على المنع من التفسير مع الموانع
الاخر ودل على اشتباه ظواهر الاخبار من الظن والاجماع هذا حاصل ما تعلق به على طوله وانا اقول
ليت شعري كيف اعرض عن المقدمة الاولى وهي محكمة متى جاز على الحكيم تاخير البيان عن وقت الحاجة

وربما كان في البعض كما في الحقايق الشرعية فانها اما ان تكون بوضع جديد

كلام على كلام الفاضل

حتى يطلق الظاهر ويريد منه خلافه من دون نصب قرينة ثم لم يقنع حتى ادعى غلبة استعماله ذلك في حتى صار
عادة كلامه متشابها كلا من اجاز عليه ذلك فقد اباح حرم الحكمة وما اوهم ذلك فالبيان فيه مقرون
الى الخطاب اما بحديث قدسي او بالهام او نحو ذلك من طرق الوحي واقصاه ان يؤخر الى وقت
الحاجة ثم هو مبين للمخاطبين ولو بقرائن الاحوال وتمام الحديث في تاخير البيان فان قلت
ما تنكر ان يكون لبعض هذه العمومات او الاطلاقات اطلق واريد به الخاص او المقيد وبين لهم
خصوصها فكيف نتشبث مع هذا الاخذ بظاهر العموم او الاطلاق قلت ما كنا ناخذ الا بعد
الفحص البالغ حتى لا يبقى في النفوس مترع ويجوز الوقوع بعد ذلك موهوم فكيف يخرج بالخطاب عن
الظهور الى حد التشابه واظرف شيء قوله انه نزل باصطلاح جديد وكيف يجوز على الحكيم ان
يخاطب الناس بخلاف ما يعرفونه ليت شعري اي شيء اكره عليه حتى زعم ذلك ان كان اطلاق
العام مع ارادة الخاص من دون ان يقرن الى اللفظ ما يدل عليه فهذا هو الذي عليه استمرت طرائق الناس
او لست تقول بذلك جميع العلماء وانما تريد من كان على طريقتك من اهل بلدك بل ما اظنهم ولا اعقل
احدا منك سوى ذلك وكذا الحال في الاطلاق وكذا المجاز فان قرائن الاحوال في المجازات هي الغالبة
في المحاورات وان كان تنزيل المنقول على المجاز انما يكون في الغالب بالقرائن اللفظية وكذا النسخ
فانه في تكاليف الناس لبعضهم لبعض شايع وهو فيهم البداء الحقيقي وقد دللنا في تاخير البيان ان كل
خطاب او هم تاخير البيان فالبيان فيه غير مؤخر وان لم يظهر ذلك ومن ثم اوجبنا عليك الفحص
لنعثر عليه واما الاصطلاحات الحادثة كالحقايق الشرعية فاي باس بالاصطلاح بعد اعلام المرام اي
باس في التجوز ببعض اللغة عن معان لم يسبق اليها اتراك تنكر على اهل العلوم اصطلاحاتهم ام تزعم ان
ذلك خروج بما وضعوه عن اللغة وهل نسبة المتشرع الى الشارع الا كنسبة حملة العلم الى اربابه ام توجب
توجب في المجاز نقل الاحاد فقد دللنا على بطلانه بما لا مزيد عليه على انا من نفاة الحقيقة الشرعية فانما نزل
تلك الالفاظ على معانيها اللغوية ولا اشكال واما مثبتوها فقد يقول انها معان معروفة في الجاهلية
تناولوها من اهل الملل السالفة او نقول انما نزل الخطاب بعد ان كلفوا بها واشتهرت فيهم وصارت
حقايق عندهم واصطلاحات لديهم فلم تكن خطابا بما لا يعرف ومن ثم لم يأت الاسم دالا م

علیه

بالمجمل مع اشتمال كل منها على ما لا يحصى من الاحكام كانه يقول بقوله اقيموا الصلوة استمروا على ما انتم
ولا تتركوه وبقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ان الذي امرتم به فريضة لازب
واما ما تشابه منه مثل الرحمن على العرش استوى وجاء ربك ويد الله ووجه الله فبعضه من المجاز ومنه
اعظم من اللفظية والحالية وهي الحجج القاطعة والبراهين الساطعة ومثله في كلام الناس اكثر من ان يحصى
كما تقول بنى الامير المدينة وضرب فلانا وقتل فلانا وضرب دينارا ووزنه كذا فان الناس لما كانوا
يعقلون المراد هناك بحكم العادة لم يشتبه عليهم الامر ولم يعد في المتشابه بخلاف ما هنا فانهم يذكرونه
بالادلة وبعد قيام يرتفع الاشتباه عمن قام له واما الحروف المقطعة فقد قيل انها اسماء
السور وقيل اسماء القران وقد جاء في بعضها انها اسماؤه مثل طه ويس وقيل اقسام اقسم الله بها
لانها من اسماء الحسنى وقيل ان كل حرف اشارة الى اسم من اسمائه فالم انا الله اعلم والر انا الله ارى وكهيعص
الكافي الهادي العالم الصادق وقيل اسم الله الاعظم مقطعا لو احسن الناس تاليفه لعلموه وهذا كما
يتالف من الر وحم ون الرحمن في اقاويل اخر تنيف على عشرين فقد كان لها اجل معنى وعدم معرفة
الناس لا يقتضي خروج ما اشتمل عليها عن طريقة اهل اللغة وقصارى امرها ان تكون كالمجملات تحتاج
الى البيان على ان المخاطب بهذه الكلمات ونحوها انما كان من نزل عليه الخطاب وهو مما يعقل هذه
الرموز بما اوتي من القوى القدسية وهذا كما يكون بين الرجل وندمائه من الاشارات وان خفيت على
غيرهم وما روي عنهم عليهم السلام انها من المتشابهات التي استاثر الله بعلمها لا يابى افاضة علمها عليهم فقد استفاضت
الاخبار بعلمهم بجميع ما احصي في الكتاب المجيد وهذا كما جاء في نظائرها من المغيبات كالاجال والارزاق
وما في الارحام ونحو ذلك مع اشتمال علومهم عليه بل علوم بعض خاصتهم فيتنزل الاختصاص به على
عدم الاذن في الابداء وانه مما استاثر به هو وخاصته وثم وجه اخر جزل ولعله هو الوجه ان علمهم انما يكون
بالتعليم وان من ورائه البداء والمحو والاثبات بخلاف علمه تعالى فكان هو العلم الحقيقي الذي لا يعتريه مانع
غير ان هذا لا يتم فيما نحن فيه وبعد هذا كله فاشتمال الكتاب على هذا القدر لا يقتضي التوقف في سائره
ما هو ظاهر لا يكاد يخفى على عارف باللغة قوله وقد قسمه الى محكم ومتشابه ولم يعرفنا ما المتشابه وكم
هو ولذلك فسره في الاخبار التي ذكرها تارة ما اشتبه على جاهله واخرى ما اشتبه بعضه ببعض اترى ان

لى

ان له في هذه الكلمة اصطلاحا لا يعرفه الناس ام ان الاشتباه سرى من المعنى الى الاسم فالحكم اذن ما عرف ولم
يشتبه كما نطق به ائمة التفسير كصاحب المجمع وصاحب الكشاف وغيرهما من جلة العلماء وجاءت به
الاخبار واختلاف بعض التعاريف كبعض الاخبار انما كان من جهة ان الغرض الكشف ولو بالاشارة
الى المعنى ولو بذكر بعض من بيانه على ما هو داب القدماء لا بيان الحقيقة وبالجملة فالتعريف اسمي لا حقيقي
وتمثيل لا تعريف كما تقول الحيوان الانسان او الفرس والجماد هو الحجر والمدر والاكثر يصح تعريف
المحكم بما يعمل به او بما يستقل بنفسه ولا يرد الى غيره والمتشابه بما لا يعمل به او بما يرد الى غيره من العمل بالخطاب
المحكم وعدم رده الى غيره فرع العلم بكونه محكما وكذلك عدم العمل به ورده الى غيره فرع العلم بكونه متشابها واما
ما جاء عن النبي في التفسير فاوضح من ان يحتاج الى التفسير حسبما تقدمت الاشارة اليه على انا لا نشتغل
في الاخذ بشيء وان كان شديد الظهور حتى نرجع الى اخبارهم ونتعرف سيرتهم وطريقة شيعتهم وهو
الفحص الذي شرطناه فبعد هذا كله من توقف انما كان غرضهم من النهي الاقبال عليهم والتمسك بهم والاخذ
منهم وترك الاكتفاء بالكتاب والاعراض عنهم كما عليه اهل الخلاف واما ما جاء في المنع من الاخذ بالظن
فالذي وردت عليه المذام وجاءت النواهي بالمنع منه انما هو الحكم بالحدس والاستحسان واتباع الاسلاف
وتقليد الامثال لا تناول احكام الشريعة من كلام الشارع مشافهة او نقلا بطريق التواتر او برواية العدل
الثقة حسبما استقرت عليه طرائق الديانيين من اهل الشرائع والا لم يدخل هذا في النهي وهو انما عابهم
وعنفهم ليفيئوا اليه ومن هنا قلنا ان الاخذ بخبر العدل المامون خارج عما جاء من الاخذ بالظنون فلا يحتاج
الى حجة ثم لا فرق بعد ذلك بين النص والظاهر كما لا فرق بينهما في الاخذ بالمتواتر والا لمنع الاخذ
بما لا ينافق سواه ولا يجوز عند العقلاء المصير الى غيره ووجه اخر وهو ان ظاهر الخطاب لو لم يؤخذ
لانسد علينا باب الاستعلام في اكثر الاحكام بل باب الفهم والافهام وبالجملة فنظام الدين والدنيا
يدور عليه فلا جرم ابيح الاخذ به وان كان قصارى امره الظن فان قلت في ظن السنة ما يغني عن الاخذ
بظاهر الكتاب والضرورة تقدر بقدر الحاجة قلنا بعد عروض الحاجة صار الاخذ بالظاهر اصلا جديدا
ومن قال ان انسداد باب العلم فتح لنا باب الظن لم يشكل عليه شيء من هذه الثلثة واما الاسؤلة
الثلاثة التي اوردها فهي محكمة وما اجاب به عن الاول فمكابرة على ما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء

مع م

واختلاف بعض الاخبار والتعاريف عرفت وجهه مع انها سنا ولا اخفا والاجماع الذي حكيناه بكنه
بل حكى في مجمع البحرين الاجماع على خصوص ذلك قال في المشتبه بعد ان فسر المماثلة ومنه يعلم المحكم لانه
مقابل المتشابه وان الظواهر القرانية داخلة كما عليه الاتفاق من الكل وما اجاب به عن الثاني مكابرة
على الوجدان وما استند به مغالطة بينة وما اجاب ثانيا مردود بالاجماع كما ينطق به الاقتصار
في التعاريف والاخبار واما ما اجاب به عن الثالث ففيه ان الاعتراف باشتراكهما في علة المنع يقتضي
الامتناع من الاخذ بهما الا ان يدل لا جواز الاخذ بها الا ان يمنع مانع وكيف كان فالمانع من
التفسير عرفت ما فيه وكل ما دل على جواز الاخذ بظاهر الاخبار من اجماع وسيرة او غير ذلك فهو
ناهض لظاهر الكتاب هذا وكل ما نهض على الاولين من اجماع او سيرة او كتاب او سنة ناهض
عليهم وما يتفق على الاستدلال بالايات من انه استدلال بالظاهر على الظاهر فيدور ويدفعه ان الظواهر
اذا تعاضدت ترقت عن مقام الظهور الى ما هو اعلى وخاصة هذه الظواهر المؤيدة بالسنة والحكمة و
اجماع الامة وطرائق العلماء وساير ارباب الشريعة على ان الاخبارية المانعين على الاطلاق فضلا عن
غير المفصلين يقولون ان الكتاب اذا انضم ما يطابقه من الاخبار وان لم يكن على وجه التفسير صح الاستدلال
به وما قالوه في الجواب عن اية التدبر من ان المامور بتدبره من الكتاب ما هو قطعي الدلالة كما دل من الايات
على وجود الصانع وحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك دون ما كان ظني
الدلالة كايات الاحكام فانه لم يؤمر بالتدبر فيها للاستنباط قلنا لهم ان الحث على التدبر وقع في
مقامات احدها في النساء وذلك قوله جل شانه افلا يتدبرون القران ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الثاني في سورة محمد صلى الله عليه وآله حيث يقول جل اسمه افلا يتدبرون القران ام
على قلوب اقفالها وكلا هذين في المنافقين كما ينادي به السوق فان ما قبل الاولى ويقولون طاعة
فاذا برزوا من عندك بيت طائفة من الذي تقول الاية وما قبل الثانية اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم
واعمى ابصارهم وتدبر الامر كما في الكشاف وغيره تامله والنظر في ادباره وما يؤول اليه ثم استعمل في تامل
وتدبر القران كما في التفاسير تامل معانيه وتبصر ما فيه اتراه يامرهم ان يجيلوا فيه افكارهم ويسرحوا في ابوعه
انظارهم ويتاملوا معانيه ابلغ تامل ويتبصروا ما فيه افضل تبصر ويتدبروه حق تدبره حتى يشهدوا انظاهر

تظاهر اخباره على الصدق وتعاضد معانيه على الصحة والحكمة وتجاوب سوره واياته بالبلاغة والاعجاز
ودفاع محكماته عن متشابهاته حتى تلتئم اليه اطرافه ويسلك مذهبا واحدا ويضمحل ما يخيل النظرة
الاولى من وقوع الاختلاف فيه وحتى يتبينوا ما ذا اراد الله بقوله ومن يضلل الله فما له من هاد مع
قوله الشيطان سول لهم وقوله ارنا اللذين اضلانا واضلونا السبيلا وبقوله وجوه الى ربها ناظرة
مع قوله لا تدركه الابصار وبقوله قل كل من عند الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وبقوله فوربك
لنسئلنهم اجمعين مع قوله لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وبقوله ليس كمثله شيء مع قوله على العرش
استوى وخلقت بيدي وجاء ربك ويد الله فوق ايديهم الى غير ذلك حتى يقودهم التدبر الى الايمان
بانه من عند الله ويعرفوا انه لو كان من عند غيره لتفاوتت مبانيه واختلفت معانيه ثم لا يبيح لهم النظر
الا في النص الذي لا يتطرق اليه الاحتمال كلا انما امرهم بما جرت به عادة العقلاء في تدبر خطب البلغاء و
التلقي من الحكماء وارباب الخطابة وكذلك ما جاء لما هو اعم من ذلك كقوله في حق كتاب انزلناه
ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب ومن الغريب ان شيخنا صاحب الحدائق بعد ان ذكر ادلة المانعين
على الاطلاق واكثر منها حتى تعلق بقوله عليه السلام القران كتاب الله الصامت وانا كتاب الله الناطق و
اشار الى بعض ادلة المجيزين كما جاء في عرض المتعارضين مع ان كثيرا منها جاء في العرض منكم واية
الاستنباط واية التدبر ورجح الاول بالكثرة واجاب عن الاول عن هذه بان المراد العرض على تفسيرهم
لانه حكاية مراد الله تعالى فالاخذ به اخذ بالكتاب وعن الثاني بما دل على ان المستنبطين هم عليهم السلام واورد
بما جاء في بعض اخبار الاحاد من الاستنباطات الغريبة كاستنباط كون الجزء الموصى به هو العشر من
قوله تعالى على كل جبل منهن جزءا من حيث ان الجبال كانت عشرة وكون الكثير المنذور ثمانين من قوله تعالى
في مواطن كثيرة لكونها ثمانين وعن الثالث بان دلالة الكتاب على الوعد والوعيد ظاهر لا مرية
فيه ونحن لا نمنع عنهم شيئا من القران بالكلية ليمتنع وجود مصداق الاية قال والقول الفصل و
المذهب الجزل ما افاده شيخ الطائفة في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من علمائنا الاعيان
وحكم بتقسيم الكتاب الى الاقسام الاربعة مع ان الثالث منها كما رايت متناول للنص والظاهر
وكانه نزله على ارادة النص وهو مع كونه خلاف الظاهر لتناول ما يعرفه كل من اهل اللغة للنص والظاهر

مع قوله

لسيلزم اهمال اكثر الافهام قطعا وهو الظ وابن يقع منه باقي الافهام وابن ما اختاره من مذاهب
وابن ما سلكوه من طريقته وهو ما زال يتعلق بعمومات الكتاب في فحواه ودليل خطابه وبرديث بها آ
الى محكماته كانه لم يسمع بطرآن الشيخ ولم يركبه ولم يعزله الآ على هذه الكلمه فهل بينا ولهاتم متوجه عليه
في الجواب عن الاول ان ما جاء عنهم من التفسير قليل من كثير على ان اكثره في الباطن وابن يقع من غرض
ما جاءت به الاخبار في الاصول والفروع وفيما اجاب به عن الثاني ما قد عرفت ان الاية الكريمة
لا تنهض لاحد الفريقين ومن اجاز للعلماء الاستنباط لا يريد امثال هذه الاستنباطات بل تحصيل
من الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمؤول والمحكم والمتشابه ونحو ذلك وقد عرفت
التحقيق في الثالث وقوله هذا كتاب الله الصامت وانا كتاب الله الناطق ليس يريد لا يجوز الاخذ
بشيء منه بنص او ظاهر وابن نص يمنع احتمال رفع المصاحف ام اي ظاهر وانا يريد تسكين فورة
اصحابه وما التبس عليهم الطواغيت بر فعها ورجوعهم الى الحرب مخافة ان يغلبوا وقد اخذوا عنهم
بالمخاني يقول كان كتاب الله حجة فانا حجة فانا لا نفترق وانا افصح لكم انه لنا عليهم لا لهم وانما ارادوا
بذلك ان تسكن الحرب وتضع اوزارها حين ضاق بهم الخناق واعوزهم الهرب فهذا وقت كف
الايدي وقد امكنت الفرصة ثم ان تم ما تعلق به شيخنا اقتضى المنع على الاطلاق ولم يبق عنده
شيء يعارض تلك الاطلاقات على كثرتها الا الاية التدبر فكيف حكمها وبالله سلك بها سبيلا ما
تواتر في الرض فنزلها على تدبر ما بينه النبي صلى الله عليه وآله من معناه وشرح لهم من اقاصيص الامم السالفة والقرون
الخالية واحوال الموت والقبر واهوال يوم القيمة وشدائد يوم الطامة وما في الجنة والنار وسطوة
الله واخذه فان تدبره تدبر الكتاب لانه انما ينطق عن الله كما قال هناك من فاعرف ووجه اخر وهو
ان المركب التفكر في تراكيب الكتاب واساليبه وجريانه في الالفاظ على نمط واحد وما يروع الناظر منه
بناء على ظاهر المعنى وما يناق من الخطاب مع قطع النظر عن طريقة مصدره في المخاطبة بدل على انه
من عند الله تعالى وهذا بيان الاية الاولى والاخرى ولصاحب الصافي في هذا المقام مسلك غريب
يباين طريقته في الاخبار ومستفاده من اهل السلوك وقد تجاوز فيه الحدود حتى جاز لغير اهل الذكر
من ساير الناس التجاوز الى العلوم الغامضة والاسرار الكامنة في البطون وذلك انه في المقدمة

الخامسه

فوائد

الخامسه من هذا الكتاب حمل اختلاف الاخبار في هذا الباب على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد
لا يسوغ له التعرض واخر يسوغ له استخراج ما في البطون من العلم المكنون وذكر في ذلك كلاما قبسه
من كلام امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد وهو انما اراد به الامناء من ولده وقد نال منه شيخنا في الدرر
لمكان هذه الجرأة فكانت مذاهب الاخبارية في هذا الباب ثلثة وقد قال في الحدائق ان الاخبارية
ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير من اهل العصمة
ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل البيت في تاويل مشكلاته وحل مبهماته

المقام الثاني

في سلامته من التغيير اتفق الكل لا تمانع بينهم انه لا زيادة فيه ونطقت بذلك الاخبار
وقد حكى الاجماع على ذلك جماعة من ائمة التفسير والحديث كشيخ الطائفة في التبيان وشيخنا ابي علي في
مجمع البيان وانما وقع الكلام في النقيصه والمعروف بين اصحابنا حتى حكى عليه الاجماع ايضا عدم النقيصة
وبالجملة فالخلاف انما يعرف من كلام علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه على ذلك بعض متأخري المتأخرين
تمسكا باخبار احاد رواها المحدثون مطوية على غيرها كما رووا اخبار الجبر والتفويض والسهو والبداء على
الجنابة وناهيك في ذلك قول الصدوق ابي جعفر ره في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي انزل
الله على نبيه هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر قال ومن نسب الينا القول بالنقيصه فهو
مفتر علينا وهذه حكاية اجماع ونقل سيرة وقد قال علم الهدى ره ان من خالف ذلك من الامامية و
الحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا
ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته قال شيخ الطائفة واما الكلام في زيادته
ونقصانه فهو مما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها والنقصان منه فالظاهر ايضا من
مذهب المسلمين خلافه وهو اللائق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى ره وهو الظاهر من
الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من طرق العامة والخاصة بنقصان كثير من اي القران و
نقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الاحاد لا توجب علما والاولى الاعراض عنها لانها
يمكن تاويلها وقريب منه كلام شيخنا ابي علي في المجمع ومن تم اعرض عن الكلام في هذه المسئلة الجم الغفير
ومن تعرض ذهب الى السلامة ومن الغريب نسبة القول بالنقصان الى الشيخ المفيد ره وذلك

في عدم تحريف القران بزيادة او نقصان

شبهة القائلين بالنقصان

وذلک ان السید المرتضی وشیخ الطائفة اعرف الناس بمذاهبه فانهما تلمذا علیه وتحملا منه ولو عرفا
منه ذلک لنقلاه ولم یخفیا المخالفة بالحشویة وبعض اصحاب الحدیث وهو رئیس المجتهدین وامام
المتکلمین وکیف کان فالذی یتعلق به فی ذلک امران احدهما ان کیفیة جمعهم للقران وتهاونهم
فی امره حتی وکلوا ذلک الی زید وحده وهم یعلمون انه انما نزل نجوما فی مدة [illegible] علی
عشرین عاما وان الرجل منهم لیکون عنده الایات او السورة او بعض السورة حتی انهم من البقرة کان
عندهم مکانه فکان حفص یجمعه من جرید النخل وصفائح الحجارة وصدور الرجال مع حرقهم للمصاحف
وذهاب بعض الصحابة ممن کان عنده القران فی الحروب مع اختصاص بعضهم ببعض کما یدل علیه قول
زید فی الجمع الاول ووجدت آخر التوبة قوله تعالی لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم
بالمؤمنین رؤف رحیم مع ابی خزیمة لم اجدها مع غیره وقوله فی الثانی بعد کتابة المصحف فتفقدت
آیة الاحزاب وقد کنت اسمع رسول الله ص یقرأها من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه الآیة
فالتمستها فوجدتها عند خزیمة بن ثابت فالحقتها فی سورتها فی المصحف ونحو ذلک اعدل شاهد
علی النقصان وان انطباق مثله علی ما فی نفس الامر خارج عن مجاری العادات الامر الثانی ما
جاء فی ذلک من الاخبار کما روی علی بن ابراهیم فی تفسیر قوله تعالی ومن یطع الله ورسوله فی ولایة
علی والائمة من بعده وقوله وما کان لکم ان تؤذوا رسول الله فی علی والائمة وفی قوله بئسما اشتروا
به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی بغیا وفی قوله تعالی وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فی
علی فاتوا بسورة من مثله وفی قوله یا ایها الذین اوتوا الکتاب امنوا بما نزلنا فی علی نورا مبینا وفی
فی قوله تعالی ولو انهم فعلوا ما یوعظون به فی علی لکان خیرا لهم وفی قوله تعالی کبر علی المشرکین بولایة علی
ما تدعوهم الیه یا محمد من ولایة علی وفی قوله سأل سائل بعذاب واقع للکافرین بولایة علی وفی قوله تعالی
فبدل الذین ظلموا آل محمد حقهم قولا غیر الذی قیل لهم فانزلنا علی الذین ظلموا آل محمد حقهم رجزا من
السماء وفی قوله یا ایها الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فی ولایة علی وفی قوله انا اعتدنا للظالمین
آل محمد نارا وفی قوله کنتم خیر ائمة اخرجت للناس انها خیر ائمة وفی قوله واجعلنا للمتقین اماما انها وجعل
لنا من المتقین وفی قوله فسیری الله عملکم ورسوله والمؤمنون انها والمأمونون وفی تفسیر قوله تعالی

افکلما

افکلما جاءکم رسول بما لا تهوی انفسکم الآیة انه قال قد جاءکم محمد بما لا تهوی انفسکم بموالاة علی فاستکبرتم
ففریقا من آل محمد کذبتم وفریقا تقتلون وفی قوله تعالی ان الذین کفروا لم یکن الله لیغفر لهم ولا لیهدیهم
طریقا الا طریق جهنم انه قال ان الذین ظلموا آل محمد حقهم لم یکن الله لیغفر لهم وفی قوله له معقبات من بین یدیه
یحفظونه من امر الله انه ع قال کیف یحفظ من امر الله وکیف یکون المعقب من بین یدیه وانما نزلت
له معقبات من خلفه ورقیب من بین یدیه یحفظونه بامر الله ومما روی العیاشی ع ما حکی فی الصافی عن
ابی جعفر ع انه قال لولا انه زید فی کتاب الله ونقص ما خفی حقنا علی ذی حجی وعن ابی عبد الله ع
لو قرئ القرآن کما انزل لالفیتنا فیه مسمین وعنه ع ان فی القرآن ما مضی وما یحدث وما هو کائن فیه
اسماء الرجال فالقیت وانما الاسم الواحد منه فی وجوه لا تحصی یعرف ذلک الوصاة وعنه ع
ان القرآن قد طرح منه آی کثیر ولم یزد فیه الا حروف قد اخطأت بها الکتبة وتوهمها الرجال ومما روی
الکشی فی رجاله عنه ع قال انزل الله فی القرآن سبعة باسمائهم فمحت قریش ستة وترکت ابا
لهب وعن موسی بن جعفر انهم استزاغوا کتاب الله فحرفوه وبدلوه ومما روی فی الکافی عن ابی الحسن ع
انه قیل له انا نسمع الآیات فی القرآن لیست هی عندنا کما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها کما بلغنا
عنکم فهل نأثم فقال لا اقرؤوا کما تعلمتم فسیجیئکم من یعلمکم وعن ابی عبد الله ع انه قال لرجل کان
یقرأ علیه حروفا من القرآن لیس کما یقرأها الناس کف عن هذه القراءة اقرأ کما یقرأ الناس حتی
یقوم القائم فاذا قام قرأ کتاب الله علی حده واخرج المصحف الذی کتبه علی ع وعن البزنطی انه
قال دفع الی ابو الحسن ع مصحفا وقال لا تنظر فیه ففتحته وقرأت فیه لم یکن الذین کفروا فوجدت فیه
اسم سبعین رجلا من قریش باسمائهم واسماء آبائهم قال فبعث الی ابعث الی المصحف ومما روی فی
الاحتجاج ان طلحة قال لامیر المؤمنین ع فی شیء اریدان اسألک عنه رأیتک خرجت بثوب مختوم
فقلت ایها الناس انی لم ازل مشتغلا برسول الله ص بغسله وکفنه ودفنه ثم اشتغلت بکتاب الله
حتی جمعته فهذا کتاب الله عندی مجموعا لم یسقط منه حرف واحد وقد رأیت عمر بعث الیک ان ابعث الی
فابیت ان تفعل فدعی عمر الناس فاذا شهد رجلان علی آیة کتبها فان لم یشهد علیها غیر رجل
واحد ارجأها فلم یکتب فقال عمر وانا قد قتل یوم الیمامة قوم یقرؤون القرآن قرآنا لا یقرأه غیرهم

فذهب وقد جاءت شاة الى صحيفة وكتاب كانوا يكتبون فاكلتها وذهب ما فيها والكاتب يومئذ
عثمان وسمعت عمر واصحابه الذين الفوا ما كتبوا على عهد عمر وعلى عهد عثمان يقولون ان الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة والنور ستون ومائة والحجر تسعون ومائة فما هذا وما يمنعك رحمك الله ان
تخرج كتاب الله الى الناس وقد عهد عثمان حين اخذ ما الف عمر فجمع له الكتاب على قراءة واحدة
تمزق مصحف ابى وابن مسعود واحرقهما بالنار فقال له علي ع يا طلحة كل اية انزلها الله تعالى على محمد ص
باملاء رسول الله وخط يدى وكل اية انزلها الله على محمد ص وكل حلال او حرام او حد او حكم او شيء
يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة مكتوب باملاء رسول الله وخط يدي حتى ارش الخدش وساق الحديث
الى ان قال طلحة لا اراك يا ابا الحسن اجبتنى عما سألتك فقال ع عمدا كففت عن جوابك فاخبرني
عما كتب عمر وعثمان اقران كله ام فيه ما ليس بقران قال طلحة بل قران كله قال ان اخذتم بما فيه
نجوتم من النار ودخلتم الجنة وعن ابى ذر انه لما توفى رسول الله ص جمع علي ع القران وجاء به الى المهاجرين
والانصار وعرضه عليهم وقد اوصاه بذلك رسول الله ص فلما فتحه ابو بكر خرج في اول صفحة فتحها
فضائح للقوم فوثب عمر فقال اردده فلا حاجة لنا فيه فاخذه وانصرف ثم احضر زيد بن ثابت
وكان قاريا للقران فقال له عمر ان عليا جاءنا بالقران وفيه فضائح المهاجرين والانصار وقد اردنا ان
الى ذلك الحديث وفي جواب الزنديق في الحديث الطويل عن اعتراضه بذكر هفوات الانبياء وتعريضه
باسمائهم كقوله تعالى فعصى ادم ربه فغوى وعدوله في اعدائه في الكتاب كقوله يا ويلتى ليتني لم اتخذ
فلانا خليلا ان الكناية انما كانت من فعل المغيرين المبدلين الذين جعلوا القران عضين فانه تعالى عرب
عن ذلك بقوله الذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله الآية وعن اعتراضه لعدم المناسبة
بين قوله تعالى فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وقوله فانكحوا ان هذا من اسقاط المنافقين قال
بينهما من الخطاب والقصص اكثر من ثلث القران لكنه تعالى مع ذلك دعوى الزيادة فانه ذكر في
الجواب تهجين النبى ص كقوله تعالى فلا تكونن من الجاهلين وقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا اذن لاذقناك ضعف الحيوة الآية وقوله وتخفى في نفسك ما الله مبديه ان ذلك من زيادتهم
قال بعد ذكر ردهم لما جاء به امير المؤمنين ع واضطرارهم بورود المسائل عليهم الى تاليفه وتضمينه ما يقيمو

فصح

به اودوا باطلهم وحجج منارهم من كان عنده شيء من القران فلما تنابه و وكلوا تاليفه وتضمينه الى بعض
من وافقهم على معادات اولياء الله فالفه على اختيارهم فاسقطوا ما كان عليهم وتركوا ما قدروا
انه لهم وهو عليهم وزادوا فيه ما ظهر تناكره وتنافره قال والذي بدا في الكتاب من الازراء على النبي ص
من فرية الملحدين ولذلك قال تعالى يقولون منكرا من القول وزورا وما حكى شيخنا في الدرر عن
كتاب تاويل الآيات الظاهرة في فضل العترة الطاهرة باسناده عن ابا الخطاب عن ابا عبد الله ع
ان قوله يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا وقد اشتهر ان اية يوم الغدير انما نزلت هكذا بلغ ما انزل اليك
في علي وانها كانت مرسومة في مصحف ابن مسعود وفي دعاء الصنمين وكل اية حرفوها ورب
جاء مثل ذلك من العامة ففي الكشاف عن ابي في سورة الاحزاب انها كانت تعدل سورة البقرة
او هي اطول وقد قرانا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم
وفي الاتقان عن ابن عمر ولا يقولن احدكم قد اخذت القران كله وما يدريه ما كله قد ذهب قران
كثير وعن عايشة كانت سورة الاحزاب تقرا في زمن النبي ص مائة اية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منه
الا ما هو الآن وفيه عن الحكم في المستدرك عن حذيفة قال ما تقرؤن ربعها يعني براءة وعنه عن ابا قال
قال رسول الله ص ان الله امرني ان اقرا عليك القران فقرا لم يكن الذين كفروا وقرا فيها لو ان ابن
ادم سال واديا من مال فاعطيه سال ثانيا واذا اعطى الثاني سال ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا
التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عندهم الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا
لا يكفره الا عن ذلك **والجواب اما عن الاول** فلان طول المدة ادعى لضبط
ما تمتد اليه الاعناق ولا يرد الالداء واني يكفي مثله وهو ص اذا تغشاه الوحي ثقل حتى اذا كان راكبا
او بدت قوائم دابته فاذا سرى عنه تلى عليهم ما نزل عليه فليكن كخطيب مصقع او شاعر مغلق ينشد
البيت بعد البيت ويأتي بالكلام بعد الكلام في مضان الحكمة ومحل الحاجة خصوصا اذا كان لوروده
شاهد معلوم وعلامة بينة وهو انما يتم بالوعد والوعيد والترغيب والتهديد والتكاليف الكارثة
واقاصيص الامم السالفة والاحاديث العجيبة والاقاويل الغريبة والناس يتطلعون لما يرد منه رغبة
او رهبة وقد كلفهم بتلقيه وتلاوته وحفظه والنظر في معانيه ووعدهم على ذلك الجنات وذكر لهم

الخاء من الخصوصيات وجعل تلاوته فضلا عما هو اعظم مكانة منها نوعا من العبادات يكلف بها ونظير
الرغبة فيها المؤمن منهم والمنافق كالصلوة والصوم حتى ان منهم من يقطع الليل بتلاوته ثم لم يقنع بهذا
كله حتى وكل بكتابته وحفظه وحراسته اربعة عشر يعرضونه عليه ويدرسونه لديه لانه معجزة النبوة وماخذ الاحكام
الشرعيه ومرجع الامه ومشاهد الائمة حتى ان جماعة منهم كابن مسعود وابي بن كعب ختموه عليه عدة ختمات
ومازال يفشي امره وينتشر ضياؤه ويعلو سناؤه يوما فيوما وعاما فعاما وقرنا فقرنا حتى صار من اعظم
المتواترات ظهورا بل ذكر السيد المرتضى ره انه كان على عهد رسول الله صه مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان
ثم الذي اتفق في كتب القوم ان الجمع جمعان جمع على عهد ابا بكر وعمر والاخر على عهد عثمان اما الاول
فلم يكن الا ان جمعوه عندهم ولم يتصرف على لغة دون لغة ولا رتبوا سوره بل رسموه في صحف متعددة
ولم يقصدوا الا الائتلاف ما عند غيرهم واخراجه من صدورهم ولا كتبوه نسخا عديدة وبثوها في الناس و
امروهم بتلاوتها وحظروا عليهم تلاوة غيرها واما الثاني فلم يرد عثمان ان يقره على لغة قريش ويرتب
سوره على ما هو عليه الان لعدم قصد الى ائتلاف ما ليس بمجرد وما لم يكن على هذا الترتيب وكتبه نسخا
عديده وبثه في البلدان وحمل الناس على تلاوته والاعراض عن غيره والفرق بين الاول والذي
كان على عهد النبي صه على ما حكى السيد ره فانهما وان اتحدا في عدم ترتيب السورة وعدم جمعه في نسخة
واحدة فان السيد ره لم يرد بقوله على ما هو عليه الان الا التاليف اترايه بلا زيادة ولا نقيصه وان كان
كل سورة في صحيفه الا ان الذي كان من قبل لم يكن مجردا عن التاويل والبيان واسباب النزول كلا في
الثاني فان القوم جردوه من كل ذلك كلا فان قلت فما بال التغير والتفتيش والاستشهاد في
الاخير وانسخه مجردوه على ما ارادوا تجريده قلت قد بينا انه لم يكن يومئذ مجموعا في نسخة واحدة
بل في صحف متعددة فربما كان في الصحيفة السورة او بعض السورة وربما كان عند الرجل السورة او
بعضها كذلك ما كان عند امير المؤمنين عم وجاء عنه عم ان كل ما نزل به جبرئيل فهو عندي باملاء
رسول الله صه وخط يدي انما كان في صحف متعددة ومواضع متبددة ومن ثم احتاج عم لما اراد
ان يجمعه في كتاب واحد الى التفرغ في مدة طويلة وتبينه بان الفرق بين ما كان في عهده صه وما
كان في زمن عثمان لامتياز الثاني بالترتيب والتجريد والجمع في مكان واحد وتكثر الاستشهاد

انما كان لرد ما عسى يتوهم الكافة من تاويل او بيان ومنسوخ تلاوة او الحاق كلمه او ذكر اسم او نحو ذلك
مما جاءت به الاخبار او انه لم يعرض عليه صه العرضة الاخيرة كما قيل والا فلا كلام لاحد في تواتر ما بين
الدفتين مجملة ومفصلة حتى الاخبارية والحشوية وكفى بالاعجاز وعلو الطبقة شاهدا ودليلا وقد
اجمعوا على ان ترتيب الايات توقيفي وحكى اجماع المسلمين على ذلك منهم جماعة ورووا في
ذلك اخبارا كثيرة مضافا الى ما جاء في قراءة كل سورة وفي قراءة كثير منها في صلوات مخصوصة كالجمعه
والمنافقين في الجمعه وفي خواتيم سورة البقرة وال عمران واوائل سورة الكهف ونحو ذلك نعم
ذكروا ان ترتيب السور انما كان عن اجتهاد قالوا ومن ثم اختلفت فيه مصاحف السلف فكانت في
مصحف علي مرتبة على النزول اولها اقرا ثم المدثر ثم المزمل ثم التكوير الى اخر المكية ثم المدنية واحدة واحدة
وكان اول مصحف ابن مسعود البقرة ثم النساء ثم ال عمران على اختلاف شديد وكذا مصحف
ابي وغيره فان قلت يجيء الاخبار من طرقنا مترادفة بالتحريف والنقصان ثم تعرض لئلا يقال
انه كما انزل وما كانوا ليقولوا على صاحبهم انه غير وحرف وبدل قلت ما كان هذا منا تبعا للقوم و
لا دفاعا عنهم ولكنه الدفاع عن كتاب الله والذب عن شريعة رسول الله صه مع انا وجدنا طريقة اصحابنا
خلفا عن سلف مستقيمة على ذلك فقد اعرضوا عن هذه الاخبار ولم يحفلوا بمكانها كما اعرضوا عن اخبار
الجبر والتفويض والسهو ونحو ذلك وان رووها على ان الكلام هنا انما وقع في استبعاد مطابقة
جمعهم على ما حكوه لما في نفس الامر فقلنا لا بعد والذي حكوه انما هو هذا وما ترادف من الاخبار
بالنقيصه والتحريف فسيجي الكلام عليه في الجواب عن الثاني ولئن تنزلنا عن هذا المقام قلنا القران
المجيد ليس بذلك الكثير الذي لا يمكن جمعه ولا بالمتوب الذي لا يعلم نشره انما هو بمنزلة ديوان شعر لعظيم
من الشعراء قد اشتمل على نفائس الشعر وطرائف الحكم وشوارد الامثال وله حملة وحفاظ وناس
يتناشدونه في مجامعهم ويكتبونه في دفاترهم بحيث اذا ذهب عليهم بيت منه فضلا عن قصيدة او
مقطوعة افتقدوه او لم يسمع بالاس مقالة رند فافتقدت انه كان يتلوها النبي صه فانتدب اليه واحد
منهم كان يحفظ اجمع او اكثره ليجمعه ويرسمه في صحيفته على الوجه فربما علم من يحفظ ان العبد
هذا البيت مثلا بيت وقد ذهب عليه فاذا انشد ذلك البيت وجرى منه فانكره وعرف مكانه

او نذكره فنادى منادى السلطان فى حملته وحفاظه والذى يتناشدونه ويكتبونه وليس هناك
من يتقيه فى ذلك ان ائتونا بما عندكم منه اتراه يشذ عليه بعد هذا شئ والكتاب العزيز اجل مما ضربناه
مثلا وحملته وكتابه وحفظته واهل تلاوته اكثر مما قلناه ولتوجه الرغبات اليه اشد ولقراءه اكثرون
وحفاظ وجمعه فى ايام النبى ص فضلا عما بعده جماعة حتى قال القرطبى قتل يوم اليمامة سبعون
من القراء فى عهد النبى ص وفى بئر معونة مثل ذلك وروى البخارى عن قتادة قال سألت انس
بن مالك من جمع القران على عهد رسول الله ص فقال اربعة من الانصار ابى بن كعب ومعاذ بن
جبل وزيد بن ثابت وابو زيد ومن طريق اخر بدل ابى ابو الدرداء واشتهر خبر الاربعة واخرج
البيهقى عن ابن سيرين انه قال جمع القران على عهد النبى ص اربعة لا يختلف فيهم معاذ وابى وزيد وابو زيد
واختلفوا فى ثلثة ابى الدرداء وعثمان وتميم الدارى وعن الشعبى ستة الاربعة الاولين وسعد بن عبيد
ومجمع بن حارثة وان هذا اخذه الا سورتين او ثلاثة وقد عدوا من كتاب القران من المهاجرين
عليا وعثمان وطلحة وسعدا وابن مسعود وحذيفة وسالما وابا هريرة وعبد الله بن السائب وعائشة وام
سلمة ومن الانصار عبادة بن الصامت ومعاذ الذى يكنى ابا حكيم ومجمع بن حارثة وفضالة بن عبيد
ومسلمة بن مخلد وذكروا ان بعضهم انما اكمله بعد موت النبى ص الى غير ذلك حتى اخرج ابن سعد فى
الطبقات ان ورقة بنت عبد الله بن الحارث وكان رسول الله ص يزورها ويسميها الشهيدة كانت
قد جمعت القران فاما حرق عثمان للمصاحف فانما كان لمخالفتها لما الف فى الترتيب اما
لاشتمالها على التنزيل والتاويل او لانها كانت مرسومة على لغات مختلفة واراد رسمه على لغة قريش
او لئلا يعرف غيره او ليتال من اقفالها او لعله لذلك كله واما ذهاب بعض الصحابة ممن كان عنده قران
فليس يقدح بعد الذى قلنا لشدة الانتشار على ان الجمع المعتمد انما هو الاول ولم يذهب يومئذ
الا القليل فانه كان فى صدر خلافة الاول هذا كله مضافا الى شدة اعتناء الله جل شانه بشانه ذكره مو
وصدق وعد الله بحفظه واظهار هذا الدين الذى هو من اعظم اركانه حتى جعل اشد الناس ابا لظهوره
اقلهم احتفالا لا تمكنه من السعادة فى حفظه وصيانته كما حفظ بهم بيضة الاسلام مع تهالكهم فى
استيصال اهلها يعطون له اعوادا منه وكتب ارجلهم اولاده وضعوا وقد بما ما جرى حفظه موكس

وترغيبه على يد من شق بطون ثلثين الفا فى تطلبه هذا وقد روى من طرق شتى ان عليا عليه السلم
هو الذى جمع قبل ان يجمع الناس وذلك انه ص تاخر عن البيعة فقيل لابى بكر انه كره البيعة لك فارسل
فارسل اليه فى ذلك فقال انى رايت كتاب الله يزاد فيه فاليت لا ارتدى الا للصلوة حتى اجمعه
فقال له نعم ما رايت قلت ليتهم اخذوا بجمعه وكفوا مؤنة جمعهم كان زيد وغير زيد اتقى الله عندهم
واعلم بكتاب الله وبرسول الله ص من على ع حتى اعرضوا عنه ووكلوه الى غيره واين اذن قوله ص
انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتى ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا وقوله على مع الحق
والحق مع على يدور معه حيث دار وقوله انت منى بمنزلة هرون من موسى وقوله ص مثل اهل بيتى
كسفينة نوح وغير ذلك من مقالاته ومقاماته ان هى الا الاحقاد الكامنة والشرك القديم الذى حدا
حداهم الى ان نقضوا عهد النبوة ومن ابواب النبوة واخرجوا منها اهله وسولوا الظلم وغصبوا امر اتهم
مخافة ان يحيهم بان يقبض عليهم ما ابرموه ويسيخ بهم الارض ويميل عليهم اكناف السماء بتنزيل كتاب
الله وتاويله فلا جرم اعرضوا عنه وردوه لما جاءهم به وبان كذب من قال نعم ما رايت ان صدقوا عليه
ودعوا البعض اعوانهم بجمعه مجردا عن التاويل والبيان حسبما ارادوا واما عن الثانى اعنى ما
جاء فى ذلك من الاخبار ان ما ردت ما جمعه امير المؤمنين ع فانما كان للذب عن مناصبهم التى ابتزوها
منه فقد جاء انهم قالوا له دعه فقال ان قبلتموه فاقبلونى معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا وقد
قال ص انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض فقال له الثانى
لا حاجة لنا به خذه معك حتى لا يفارقك وانهم لما فتحوه وجدوا فيه فضائح للقوم واسماء المنافقين
واعداء الدين وهموا النحوى ان قد جاءكم بما فيه فضائح المهاجرين والانصار فردوه وابوا ان
يقبلوه لما اشتمل عليه من التاويل والتفسير وقد كانت عادتهم ان يكتبوا التاويل مع التنزيل لا ان ذلك
كله فى التنزيل والذى يدل على ذلك كله قوله ع فى جواب الزنديق ولقد جئتهم بالكتاب كملا كلا ذله
مشتملا على التاويل وما اشتهر من ان الذى جاءهم به كان مشتملا على جميع ما يحتاج اليه الناس
حتى ارش الخدش اذ معلوم ان مرسوم القران غير مشتمل على ذلك كله واى غرض يدعوهم الى اسقاط
ما يدل على الاحكام وسائر العلوم وهم اشد الناس حاجة اليها مع انه قد جاء فى جواب الزنديق

ايضا انهم اسقطوا ما كان عليهم وأما ما نطقت به معظم الاخبار من ثبوت بعض الاسماء كاسم علي عم
وآل محمد واسماء بعض المنافقين فيحتمل ان يكون ذلك في التفسير والبيان وما جاء في بعضها
انها هكذا انزلت على هذا اي مراد بها هذا وكذلك ما جاء في بعضها من ان ما في ايدي الناس ليس كما انزل
ولو قرئ كما انزل لالفيتنا مسمين والا فما بال مجالس الاحتجاجات والمذاكرات ومناشدات
علي للقوم عاطلة من التمسك بما جاء فيهم وفي اعدائهم وكثير منها كان قبل الجمع ولو كان هناك متعلق
يعرف للتمسك به الالسن وسارت به الركبان وجاء كبره من لم تزود كما وردت علينا الاخبار بالتعلق
في تلك المجامع بما جاء فيهم من الآي كآية التبليغ وآية الزكوة في الصلوة والتطهير ونحو ذلك خصوصا
ما جاء في المنافقين وأنى يصح اظهاره وهو يتألف قلوبهم ويثني لهم الوسائد ويجزل لهم العطاء
ويؤثرهم على نفسه واهله ارى من كان ينطوي على عداوته وعداوة اهل بيته من الرؤساء كان يتلى عليهم
ما جاء فيهم من الذم واللعن والتقريع في المجامع على رؤس الاشهاد ويتلوا ذلك كلا اذ لا عادوه
جذعا ام ترى انه كان يتيسر لهم دعوى الخلافة لولا امهال من الستر عليهم والغض عليهم وما بال سعد
واصحاب سعد لم يجبهوهم يوم السقيفة بما جاء فيهم ولا خصمهم بذلك من لا تأخذه في الله لومة لائم سلمان
وعمار وابوذر ومن معهم حين وثبوا على ابا بكر وهو على المنبر كوفن الله وبأيم ومن يرد الحق الى اهله وهم
يتعلقون بالاخبار النبوية أوليس كان الاحتجاج بكتاب الله اقعد فان قلت هلا قلت في هذا
ونحوه انه من الوجوه التي نزل بها كتاب الله وأباح الله عز وجل لنبيه ان يقرأها ويقرئها المسماة عند القوم
بالحروف السبعة التي نزل بها القرآن واختلفت فيه اقاويلهم حتى ارتقت الى نيف وثلثين فقيل
سبعة بطون وقيل سبع لغات وقيل سبع قراءات وقيل سبعة انحاء في الترادف والتقديم والتأخير
كطلح منضود وطلع منضود والعهن المنفوش والصوف المنفوش واقبل وتعال وهلم وعجل
وسرع وجاءت سكرة الموت بالحق وسكرة الحق بالموت وكذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار
وقرأه ابن مسعود على قلب كل متكبر جبار وروي عن ابي بن كعب انه كان يقرأ للذين امنوا انظرونا
امهلونا اخرونا الى غير ذلك مما يطول تعداده خصوصا في ما جاء في كنتم خير امة انها خير ائمة وفي قل
اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون انها والمأمونون وفي واجعلنا للمتقين اماما واجعل لنا من

المتقين

من المتقين اماما وفي يعض الظالم على يديه يعض الاول وفي يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا انها لم اتخذ الثاني
وكذلك كل كناية غاية ما هناك ان هذا الوجه ما خص به ناس دون ناس ومنع عم ان يلقنه بهذه الا
الزيادات الدالة الى اهل بيته ومحبيهم قلت ان كان المراد ان كلا منها قرآن فلا سقوط في شيء منها منه ظ
ولا زيادة كما هو الظاهر ومع ذلك فقد جاء عن ابا الحسن الرضا عم ما يكذبه وذلك انه قيل له
فقال كذبوا انما هو واحد نزل من عند الواحد وان اريد انه انزل بهذه الزيادة لكن النبي صلعم امر ان يخصها
لاهل بيته ولا يبلغها الى السواد للحكمة المقتضية لذلك توجه ان هذا قول بالسقوط اقصى ما هناك
ان المسقط على هذا انما هو النبي صلعم بامر الله عز وجل لا القوم ومدعي النفاة ان ما بين الدفتين هو ما نزل به
جبرئيل عم لم يسقط منه شيء كما قال الصدوق ره واما ما تضمن دعوى الاسقاط فقيل
على ان المراد اسقاط ما جرت العادة من قبل بكتابته فاما ما يدل منها على مجرد التحريف والتبديل فمعنى
عن التأويل فان تأويل اللفظ على خلاف ما يراد به تحريف للكلم عن مواضعه والذي يرشد الى ذلك ما
روي عن ابا جعفر عم انه كتب الى سعد الخير فيما كتب وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرفوا
حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية الخبر واما ما
جاء من طرق العامة فقد قالوا انه من منسوخ التلاوة كما جاء في الصحيحين عن انس في قصة اصحاب بئر معونة
الذين قتلوا وقنت صلعم يدعو على قاتليهم انه نزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع ان بلغوا عنا قومنا انا
فقال ذا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال في الكشاف بعد ان حكى حكاية ابن الزبير في سورة الاحزاب ان قطع
كان من المنسوخ ومنهم من منع هذا النوع من النسخ وحمله ورد تلك الاخبار لكنها مستفيضة فيهم الا ان
ينزل على الكلام التفسيري المدرج في القرآن للتتميم والبيان وكان الوجه في هذه الاخبار اطراحها والاعراض
عنها كما صنع الاكثرون وذلك لان المستفاد من ان جل القرآن بل كله على ما يظهر من جواب الزنديق
انما كان في اسماء اهل البيت عم وفضائلهم واسماء اعدائهم ومساويهم وقد عرفت ان ابراز ذلك كله الى
الناس مناقض لما استقرت عليه طريقة النبي صلعم في معاشرة القوم وتالف قلوبهم وان عدم تعرض
امير المؤمنين عم في الاحتجاج مع ثبوته عند الناس واشتهاره بينهم وهم يتعلقون بالاخبار والوقائع
وما نزل فيهم من الكتاب يستحيل في مجاري العادات فيما وجدنا هذه الاخبار منكرة ورأيناها فيما اشتهر

فكان مراعاتها وتنزيلها منها اكثر اولى هذا وقد اشتهر الاحتجاج لبطلان دعوى النقصان بامور احدها تواتر الاخبار بعرض الاحاديث عليه والعرض على الناقص المحرف للوجه وعلى المنزل المحفوظ لاستطاع الثاني لو سقط شيء منه لم يبق ثقة في الرجوع اليه والاحتجاج به قدامرنا بالتمسك والرجوع اليه الثالث اخبار الله عز وجل بالحفظ له ونفي الباطل عنه قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقال جل اسمه وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعترض على الاولين بان ما بين الدفتين لما كان معظوعا به لاتفاق الكلمة على نفي الزيادة صح العرض عليه والتمسك والرجوع اليه خصوصا وال قطانما كان عليهم وذلك في غير الاحكام والاعز والرجوع الجهوفيها سلمنا ولكنهم ما رخصوا لنا ذلك الا وقد علموا ان ليس في ال قط ما يعرض عليه و يرجع اليه الا وفي المثبت ما يقوم مقامه في ذلك وبالجملة فقد جاء الاذن فلا بد ان يكون على وجه صحيح على ان مثبتي النقصان هم الاخباريه وهم لا يجيزون العرض والرجوع الا بعد تحري التفسير من قبلهم عم وعلى الثالث بان المراد بالاية الاولى الحفظ من تطرق شبه المعاندين حيث لا يوجد فيه بحمد الله مدخل الى القدح وربما قيل ان الضمير المجرور راجع الى النبي لا الى القرآن فلا شاهد وبالاية الثانية ما رواه علي بن ابراهيم عن الباقر عم من انه لا ياتيه الباطل من بين يديه من قبل التورية والانجيل والزبور ولا من خلفه اي لا ياتي من بعده كتاب يبطله او ما رواه في مجمع البيان عن الصادقين عليهما السلام انه ليس في اخباره عما كان او يكون باطل سلمنا ان المراد بالحفظ ونفي البطلان ما يعم الحفظ من التغير والتبديل لكن نقول انما هو للقرآن في الجملة وهو محفوظ عند اهله لا شطط حتى لا يشكل بالنسبة الى كل نسخة نسخة كيف وربما فرق وحرق كما صنع الوليد وعثمان والحق ان اطلاق العرض والرجوع قاض بعدم التغير والتحريف كما ان الحكم بالتغير مقتض للمنع من العرض والرجوع اليه ولما كان ما جاء في الاول قطعيا وقد تلقته حملة العلم بالقبول وعملوا عليه والثاني شكوكا فيه وقد رفضوه واعرضوا عنه صح لنا التمسك بالاول في رد الثاني لما كان المناقضة ولو انعكس الامر لتعلقنا بالثاني في رد الاول نعم لو تكافأ لاتجه الجمع بما ذكروا والى ثم الحق ان الاية الاولى ظاهرة فيما يعم الحفظ من التحريف والنقيصة قولهم انما هو للقرآن في الجملة لا لكل نسخة كلام لم يصدر عن روية اذ المراد بالقرآن من حيث هو اعني ما نزل به جبرائيل على رسول الله

تلف
مع قطع النظر عن النسخ الا ما رسم فيه من النسخ فان جميعها يؤول الى التلف ولو فرض ونعوذ بالله من كل نسخة على وجه الارض مع بقائه على ما نزل من دون ان يعرض له ما يغيره في الناس لكان ايضا محفوظا ولم يكن ذلك التلف كله قادحا في حفظه انما يقدح فيه ان يتغير في الناس حتى يكون الذي بيد المسلمين انه هو المنزل محرفا مغيرا كما يدل عليه النقص والتغيير ثم لا يعني عدم تغيره عند ال محمد والا لا يعني عدم تغيره عنده نعم وتغيره عندهم ايضا كا عرفه احتج الصدوق ره بعد الذي حكيناه عنه في مفتتح الفصل بما روي من ثواب قراءة كل سورة من القرآن وثواب من ختم القرآن كله والنهي عن ختمه في ليلة وفيما دون ثلثة ايام وعدم جواز القرآن في الفريضه وجوازه في النافلة و انها الشواهد فان المتبادر من اطلاق اسم القرآن والسورة انما هو الحقيقي الواقعي فيكون هو المراد فلو انه غير ما عند الناس لكان تكليفا بما لا يطاق وقد رايت احتجاج السيد ره وحاصله ان سقوط شيء مع شدة هذا الضبط والاهتمام خارج عن مجاري العادات واحتج الشيخ بخبر الثقلين قال وهذا يدل على انه موجود في كل عصر لانه لا يجوز ان يامر بالتمسك بالا نقدر على التمسك به كما ان اهل البيت ومن يجب اتباع قوله حاصل في كل وقت واعترضه في الصافي بانه يكفي في وجوده في كل عصر وجوده كما انزل محفوظا عند اهله ووجود ما يحتاج اليه عندنا وان لم نقدر على الباقي كما ان الامام كذلك فان الثقلين سيان في ذلك وانت خبير بان التمسك بهم عبارة عن موالاتهم وسلوك طريقتهم وذلك ممكن مع الغيبة للعلم بهم وبطريقتهم وهذا بخلاف التمسك بالكتاب فانه انما يتحقق بالاخذ به ولا يمكن الا بالاطلاع عليه فقد بان الفرق واتضح الامر الان يلزم اهل السقوط ان فيما بقي دلالة على ما سقط حتى يكون التمسك تمسكا بالكل بناء على ان الساقط اسماء ال الله واسماء اعدائهم ونحو ذلك وح فقد يقال ان كانت دلالة ما بقي عليه ظاهرة فكيف تركوه وان كانت خفية تحتاج الى الاستدلال كيف صح التكليف بخلاف الظاهر ويجاب بانه انما يمتنع التكليف بخلاف الظاهر مع عدم الدليل على ارادته اما معه فلا لكن الظاهر ان اهل السقوط لا يلتزمون هذا فيتوجه السؤال واحتج المحقق علي بن عبد العالي على نفي النقيصة بما ذكره الصدوق واجاب عن الاخبار بانها خالف الكتاب وجب طرحه نصا واجماعا وقد دلت اخبار النقيصة على ان هذا الكتاب ليس بالكتاب المنزل كانت مخالفة

بين السورتين

كلام في كيفية نزول القرآن

من هذا وعليه منع ظاهر فان مقتضى ما فيها ان ما في ايدي الناس ليس تمام الكتاب وليس في الكتاب ما يدل على
انه تمام الكتاب لكون مكذبا له وقيام وخاصة ما تعلقت به تعناه عن التعلق بمثل هذا **فصل**

في نزول القرآن المجيد من الله جل ثناؤه وكيفية وحيه قال الصدوق ره في نزول الوحي من
عند الله تعالى بالالهام والنهر اعتقادنا في ذلك ان بين عيني اسرافيل لوحا فاذا اراد الله عز وجل ان يتكلم
بالوحي ضرب اللوح جبين اسرافيل فينظر ما فيه فيقرا ما فيه فيلقيه الى ميكائيل ويلقيه ميكائيل الى جبرائيل
ويلقيه جبرائيل الى الانبياء ع قال واما الغشية التي كانت تاخذ النبي ص حتى يثقل ويعرق فان
ذلك يكون منه عند مخاطبة الله تعالى فاما جبرائيل فكان لا يدخل على النبي ص حتى يستاذنه اكراما له وكان
وكان يقعد عنده قعدة العبد هذا كلامه فقد كان بلوغ الامر اليه تارة بالواسطة واخرى مشافهة بلا واسطة
وقد يكون بالالهام وقد يكون في المنام ثم قال في نزول القرآن اعتقادنا في ذلك ان
القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة الى البيت المعمور ثم نزل من البيت المعمور في
مدة عشرين سنة وان الله تعالى اعطى نبيه ص العلم جملة ثم قال ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى
اليك وحيه وقال ولا تحرك به لسانك لتعجل به الى قوله بيانه واعترضه الشيخ المفيد ره
في الاول بان فيه مخالفة لما تقدم من ان مكان ملائكة الله عز وجل السموات لا اللوح وانما اخذ هذا
من شواذ الحديث وذكر ان اصل الوحي الكلام الخفي ثم صار يطلق على كل شيء يقصد به افهام المخاطب
على وجه الستر له عن غيره والتخصيص له به دون من سواه وان لم يكن بطريق الكلام كما قال تعالى واوحى ربك
الى النحل وانما كان الهاما وقوله واوحينا الى ام موسى وقد اتفق اهل الاسلام انه كان رؤيا ومنا ما
سمعت فيه كلاما وقال وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم اي يوسوسون لهم وقال فخرج
على قومه من المحراب فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا اي اشار اليهم من دون الصياح وذكر انه اذا اضيف
الى الله تعالى اختص في عرف الاسلام وشريعة النبي ص بما يختص به الرسل دون من سواهم فلا يطلق اسم
الوحي على ما ثبت عندنا من ان الله تعالى يسمع الحجج بعد النبي ص الكلام في علم ما يكون ويلقيه اليهم ذلك
والاجماع المسلمين على ان لا وحي بعد النبي ص وانه تعالى ان يبيح اطلاق الكلام احيانا ويحظره احيانا
ويمنع السمات به احيانا ويطلقها احيانا وان كان المعنى واحدا لم يختلف ثم قال واما نزول الله تعالى

اللوح

الى نبيه

سبحانه تعالى

الى نبيه ص فقد كان تارة باسماعه الكلام من غير واسطة وتارة باسماعه الكلام على السن الملائكة والذي ذكره
ابو جعفر ره من اللوح والقلم وما يثبت به فقد جاء به حديث الا انا لم نعزم على القول به ولم نقطع على الله
بصحته ولا نشهد منه الا بما علمناه وليس الخبر به متواترا يقطع العذر ولا عليه اجماع ولا نطق القرآن
ولا ثبت عن حجة الله فينقاد له قال والوجه ان نقف فيه ونجوزه ولا نقطع به ولا نجزم وجملة في
حد الممكن فاما قطع ابي جعفر ره به وعلى اعتقاده فهو مستند الى ضرب من التقليد ولسنا من التقليد
في شيء وفي الثاني بان الذي ذهب اليه في ذلك اصله حديث واحد لا يوجب علما ولا عملا وان
نزول القرآن بحسب الاسباب الحادثة شيئا فشيئا يدل على خلافه كقوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف وقالوا
لو شاء الله ما عبدناهم وقد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وهو خبر عن ماض فكيف بخبر
وروده عليه قبل وقوعه الا غير ذلك مما لا يحصى قال وما اشبه هذا بمذاهب المشبهة الذين زعموا
ان الله تعالى لم يزل متكلما بالقرآن مخبرا عما يكون بلفظ كان وقد رد عليهم اهل التوحيد بمثل ما ذكرنا
قال وما جاء بنزوله جملة في ليلة القدر فقد يجوز ان يكون المراد به انه نزل جملة منه في ليلة القدر ثم تلاه ما
نزل منه الى وفاته ص فاما ان يكون نزل باسره في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن
والتواتر من الاخبار واجماع العلماء على اختلافها في الاراء ثم حمل النهي عن العجلة المنهي عنها تارة
على السرع الى التاويل قبل ان يوحى اليه فيه واخرى بالتلاوة قبل ان يسمع الخطاب بتمامه وانه كان
يتلوه مع جبرائيل حرفا بحرف ثم اعترضه فيما ذكره في معنى النهي عن العجلة بشيء لا يتوجه عليه اصلا
قال السيد المرتضى ره في جواب مسائل عن الحق في ذلك اذا كان الغرض من انزال القرآن ان
يكون علما للنبي ص ومعجز الرسالة وحجة في صدقه فلا فرق بين ان ينزل مجتمعا او متفرقا وما تضمنه
من الاحكام الشرعية يجوز ان يكون نزولها بحسب وقوعها مرتبة في الازمان ويجوز ان يكون نزل
جملة واحدة ويخص كل بوقته الحاضر او المستقبل قال والذي ذهب اليه ابو جعفر ابن
بابويه من القطع على انه نزل جملة واحدة انه كان متعبدا باظهاره متفرقا في الاوقات ان كان
معتمدا في ذلك على الاخبار التي رواها فتلك اخبار احاد لا توجب علما ولا تقتضي قطعا وبازائها اخبار كثيرة
اشهر منها واكثر تقتضي انه نزل متفرقا وان بعضه نزل بمكة وبعضه بالمدينة ولهذا قيل في بعضه مكي و

الرحمن

وفي بعضه مدني وانه ص كان يتوقف عند حدوث الحوادث كالظهار ونحوه على نزول ما نزل اليه فيه
من القران ويقول ما نزل الي في هذا شيء، ومثل هذه الامور الظاهرة المنتشرة لا يرجع عنها باخبار احاد
قال واما القران نفسه فدال على ذلك وهو قوله تعالى لولا انزل عليه القران جملة واحدة فلو نزل
جملة لكان الجواب قد نزل جملة على ما اقترحتم ولم يحسن الجواب بقوله كذلك لنثبت به فؤادك و
رتلناه ترتيلا بل يدل على ما فسره المفسرون كلهم انا انزلناه كذلك متفرقا لتستمعون على استماع ونتدرج
الى تلقيه والتلقف انما هو ورود الشيء على اثر الشيء، قال ومن صرف ذلك الى العلم به غير صحيح لان الظاهر
خلافه ولم يقل العموم لولا علمنا نزوله جملة واحدة بل قالوا لولا انزل فاما قوله تعالى شهر رمضان
الذي انزل فيه القران فانما يدل على ان جنس القران انما نزل في هذا الشهر كما تقول كنت اليوم
اقرأ القران وسمعت فلانا يقرؤه وفلان ياكل اللحم والخبز ولا نريد العموم واما قوله تعالى ولا تعجل
فهي بان تدل على الترتيب في النزول اولى من ان تدل على النزول جملة لانه تعالى قال من قبل ان يقضى
اليك وحيه وهذا يقتضي ان في القران منتظرا وتاويله بان المراد من قبل ان يوحى اليك بادائه خلاف
الظاهر والذي ذكره اهل التفسير فيها امران احدهما انه ص كان اذا نزل عليه الملك بشيء من القران
قرأ مع الملك قبل ان يستتم الاداء حرصا منه على حفظه وضبطه فامر بالتثبت الى ان ينتهي الى الغاية
لتعلق الكلام بعضه ببعض والثاني انه نهي ان يبلغ شيئا قبل ان يوحى اليه بتاويله ومعناه وتفسيره و
زاد هو ثالثا وهو انه ص نهي ان يستدعي من القران ما لم يوح اليه لان ما فيه مصلحة لا بد من انزاله وما لا
مصلحة فيه لا ينزل الا في وقته هذا حاصله ملخصا قلت حاصل الاخير يرجع الى المواخذة على
القطع في ذلك حملا اعتقادا لا ظاهر، ان ذلك اعتقاد جميع الامامية مع انتفاء الدليل
القاطع وقيام الاحتمال وقد اشتهر في الاخبار ان نزول القران كان في شهر رمضان في ليلة القدر
وانها الليلة المباركة التي فيها يفرق كل امر حكيم لا محو فيه مما يكون في تلك السنة وينزل علم ذلك كله
الى الحجة قال تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وقال تعالى حم والكتاب المبين انا انزلناه
في ليلة مباركة انا كنا منذرين فيها يفرق كل امر حكيم وقال جل شانه انا انزلناه في ليلة القدر وظاهر
ذلك كله وان كان مقتضيا لنزوله جمعا في هذا الشهر وفي هذه الليلة عليه ص مضافا الى ما جاء من الخبر



مع ما في خبر الياس من علمه وعلمهم وما جاء عن ابي جعفر ع من انه لم ينزل القران الا في ليلة القدر ومعلوم انه
كثيرا ما كان ينزل في غيرها لكنه تعالى قال ايضا وقالوا لولا نزل عليه القران جملة واحدة كذلك لنثبت
به فؤادك ورتلناه ترتيلا وقضيته انه لم ينزل جملة والا لم يسئلوا وكان الجواب فيه كان ذلك
وهي ادل في معناها من تلك وقد روى الكليني ايضا في الكافي عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله
قال سالته عن قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران وانما انزل القران في عشرين سنة
فقال ابو عبد الله ع نزل القران جملة واحدة في شهر رمضان الى البيت المعمور ثم نزل في طول
عشرين سنة ثم قال ع قال النبي ص نزلت صحف ابراهيم في اول ليلة من شهر رمضان وانزلت
التورية لست مضين من شهر رمضان وانزلت الانجيل لثلث عشرة خلت من شهر رمضان وانزل
الزبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان وانزل القران في ليلة ثلثة وعشرين من شهر رمضان و
رواه الصدوق ره ايضا في الامالي وروى حديث نزوله الى البيت المعمور في غير واحد من الاخبار
وانه في السماء الرابعة بازاء هذا البيت على مثاله وهو الضراح الذي يدخله في كل يوم سبعون الف من
الفراغ ۴ له
الملئكة لا يعودون اليه ابدا وربما جاء انه في السماء السابعة وروي ان نزول القران من اللوح انما كان
الى السماء الدنيا وقيل كان ينزل مجموع ما ينزل في السنة في ليلة القدر الى السفرة وفي الصافي بعد ان
اورد خبر الكافي وقول ابي جعفر ع في تفسير الليلة المباركة انها ليلة القدر وانها في كل سنة في شهر رمضان
في العشر الاواخر ولم ينزل القران الا في ليلة القدر وانها لو رفعت لرفع القران لان بيانه للحجة انما
يكون فيها المستفاد من مجموع هذه الاخبار وخبر الياس ان القران كله نزل جملة واحدة في ليلة
ثلث وعشرين من شهر رمضان الى البيت المعمور وكانه اريد به نزول معناه على قلب النبي ص كما قال
الله نزل به الروح الامين على قلبك ثم نزل في طول عشرين سنة نجوما من باطن قلبه الى ظاهر
كل ما اتاه جبرئيل بالوحي وقرأ عليه الفاظه وان معنى انزال القران في ليلة القدر في كل سنة الى
صاحب الوقت انزال بيانه بتاويله وتفصيل مجمله وتقييد مطلقه وتفريق محكمه من متشابهه
وبالجملة بتتميم انزاله بحيث يكون هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان الى ان قال وقد قال الله
ان علينا جمعه وقرانه اي حين انزلناه نجوما فاذا قراناه عليك فاتبع قرانه اي جملة ثم ان علينا

بيانه في ليلة القدر بانزال الملائكة والروح فيها عليك او على اهل بيتك من بعدك بتفريق المحكم من المتش
وبتقدير الاشياء وتبيين احكام خصوص الوقائع التي تصيب الخلق في تلك السنة الى ليلة القدر الآتية
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه من التشابه لاقتضائه تارة نزول المعنى واخرى نزول اللفظ واما حديث اللوح فقد
استفاضت الاخبار بان جميع الكتب المنزلة على الانبياء مثبتة في اللوح المحفوظ قبل خلق السماء
والارض ثم تنزل منها بحسب المصالح في الاوقات والازمنة وجاء عنهم ع ان جبرائيل ان [illegible]
اقرب الخلق الى الله سبحانه وان اللوح المحفوظ بين عينيه ياقوتة حمراء فاذا تكلم جل قدسه بالوحي
ضرب اللوح جبينه فنظر فيه فالقاه الينا بمعنى به في السماء والارض وكان هذا النوع اخفى وكيف كان
فلا يلزم من سبق نزول القرآن وثبوته في اللوح المحفوظ ثم في البيت المعمور ما اتفق القوم على
قبحه من توجيه الخطاب نحو المعدوم او غير الحاضر اذ ليس في اثباته جل شانه لكلامه في اللوح ولا في نزوله
الى البيت او الى السفرة ثم ولا في صدوره منهم الى جبرائيل ولا في القائه الى النبي ص توجيه خطاب
الى شيء وذلك لعدم حضور من يصلح للمواجهة به وربما كان معدوما ولا اقل من عدم علمه فانه لا يحسن توجيه
الخطاب الا اذا كان المخاطب حاضرا مع علمه بانه مخاطب واما المتناولون الذين عددناهم فكلهم
سفرة ونواب وليس فيهم منشئ للخطاب الا جبرائيل فيما يخص البشر او يتناوله حيث لا يفتتح
كلامه بالاخبار عن الله عز وجل فانه يحتمل الانشاء وكذلك اذا ورد عليه ذلك من جانب القدس
بلا وسط وثبوته في اللوح كغيره مما كان او يكون لا يمنع من المواجهة به فان ارتسامه فيه ارتسام العلوم
عند العالم فكان كالكلام الذي تمهده في نفسك ثم تواجه به من تريد او كالقصيدة التي تنشئها وتحفظها
ثم تنشدها وتمام الكلام في هذا المقام من فن المبادي الاحكامية ويجري في باب العموم وفيه هنا يظهر
الجواب عما تعلق به المعتزلة من نحو قد سمع الله قول التي تجادلك واي مانع من ان يرتسم ما سبق به
علمه على نحو ما ينبغي ان يكون عليه او يطلع نبيه ص على جميع ما يريد ان ينزل اكراما واعظاما ثم
ينزل كلامه في وقته نعم دعوى القطع تحتاج الى قاطع وليس فليس

فصل

لما كان
مبنى حجية القرآن المجيد على ثبوت كونه من عند الله جل شانه وكان ذلك من ضروريات دين الاسلام
قد استوى فيه العالم والجاهل والدني والفاضل والصغير والكبير والشريف والحقير حتى ان منكر ذلك

كان

فيه اشارات الى وجوه
اعجاز القرآن

كان لم يحتج الى التعرض لبيان طريق حجيته مضافا الى ما حف به من الادلة وسطع على وجهه
من البراهين وكان كما قال لها منها عليها شواهد ولو لم يكن الا الروعة التي تأخذ الاعناق وتبهر
العقول لما اشتمل عليه من النظم الغريب والاسلوب العجيب في مطالعه ومقاطعه ولقد قال عظيم
قريش الوليد بن المغيرة واحد المستهزئين برسول الله ص حين سمع منه فاجتمع اليه قريش وقالوا
اشعر هو ام خطب ام كهانة فقال ما هو بشيء من ذلك ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اعلاه
لمثمر وان اسفله لمغدق وما يقول هذا البشر فلما كثر عليهم ذلك حتى قال بعضهم صبا الى دين محمد
فجاؤوا اليه فقال ما صبوت واني على دين آبائي فقالوا فما هو فقال دعوني افكر فلما كانوا من الغد جاؤوا
اليه فقالوا له يا ابا عبد شمس ما تقول قال قولوا سحر فانه اخذ بقلوب الناس وانزل الله فيه
ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبنين شهودا الآيات واتفق ابن ابي العوجاء
في ثلثة نفر من الدهرية على ان يعارض كل منهم ربعا وكان موعدهم مكة فلما اجتمعوا من قابل قال
بعضهم اني لما رايت قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء كففت عن المعارضة و
كانوا يسرون اذ مر عليهم الصادق ع فالتفت اليهم وقال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله فبهتوا وغير ذلك حتى اخرس السنة الفصحاء واكم مصاقع
الخطباء واخذ مشاعرهم وحتى كتابه العرباء وهم يرون حصى البطحاء مع ما هم عليه من شدة العصبية
وحمية الجاهلية وتهالكهم في المباهات والمباراة والمخاصمة وتصميمهم على تسفيه احلامهم وتضليلهم
ابطال آلهتهم فعجزوا وانقطعوا واثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح في المدافعة لكفى [illegible]
هذا مع اشتماله على الاخبار بالمغيبات في مواطن كثيرة ودقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ
والمعاد ومكارم الاخلاق وفنون الحكم والمصالح الدينية والدنيوية ومجيئه من مثله لا يعرف الخط
ولا يتصفح كتب العلم ولا خالط العلماء كما قال عز من قائل وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه
بيمينك اذن لارتاب المبطلون مع صدق لهجته حتى ان قريشا مع شدة معاداتهم له يدعونه
الصادق الامين وغير ذلك من الامور العجيبة التي سودت لها الصحف ودونت لها الكتب ولقد
كان فيه ما يوجب البعد عن هذه المقامات لولا انه من عند خالق الفصاحة والبلاغة ومنشئها وذلك

ان مسارح الفصاحة انما يكون غالبا في وصف الملاهات من ناقة او فرس او جارية او ملك او حرب
او كريم او شجاع والقرآن المجيد جل منزله انما جاء في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحث على مكارم
الاخلاق والتكليف بالعبادات والزهد في الدنيا والاقبال على الآخرة واقاصيص الامم السالفة
والقرون الخالية ونحو ذلك مما يضيق فيه على البليغ الفطن ولا يمتد به باعه مع انه على تشعب فنونه
لم يزل آثل الصدق ولم يحك الا الكذب فقط ومعلوم ان من اعظم محسنات الكلام الاغراق في المبالغة
والتلون في الاكاذيب ومن ثم قيل ان اشعر الكذب اعذبه ولذلك ضعف شعر لبيد وحسان لما تجانبا
ذلك بعد الاسلام على ان الكلام الفصيح انما يتفق في البيت والبيتين من القصيدة وفي الفقرة
او الفقرتين من الخطبة واين هذا مما مدت به الفصاحة رواقها وشدت له البلاغة نطاقها وحطت في
جميع ربوعه شالها فلم تخل من صوبه ساحة ولم يتفق منه مقدار راحة وواحدة ان الكلام الفصيح
متى تكرر في المقام الواحد مرارا خصوصا اذا كان من غرض واحد قذفته الاسماع ومجته الطباع وهذا الكلام
المعجز كالمسك ما كررته يتضوع لا يزداد على كثرة التكرار الا ملاحة وان امتلأت به الاندية والمحافل
وانى عجيبة يراها كل ذي عينين وهو ان الخطيب المصقع اذا هدرت شقاشقه واخذت من القلوب
بازمتها واطرب كل سامع لمقالته ثم تمثل في خلال ذلك باية منه واقتبس كان ذلك من كلامه
مكان الغرة من جبهة الفرس وثبت عنه مرتبه وتقدم سابقه ولا يشق لها غبار ولا يدرك منها آثار
وان شئت فعليك بالنظر لخطب من اذعن له الخطباء ودان له البلغاء امير المؤمنين اذا اخذ باية من كتاب
الله او استشهد وكم هناك
من واحدة وواحدة

هذا اهم ما وجدت من هذا الكتاب في مباحث الكتاب
والله الموفق للصواب ومنه المبدأ واليه
المآب

كلام في عصمة الانبياء والائمة عليهم السلام

باب السنة وتسمى الحديث والخبر لكنها في الاصطلاح اعم منها والثلاثة في اللغة
متباينة وربما يتفق الآخران على بعض المعاني فلنتكلم على كل واحد منها وحيث كان نظم هذا الباب
من الادلة موقوفا على ثبوت العصمة ناسب التعرض لذلك ولا غرو ان اصحابنا قد استقصوا الكلام في
ذلك واثبتوه في كتبهم الكلامية وقد ذكرنا في الوافي من ذلك جملة نستطرف فيها بلاغ محصولها ان الانبياء
عندنا معصومون من الذنوب حتى الصغائر قبل البعثة وبعدها عمدا وسهوا والا لسقطوا عن اعين الناس
وارتفعت الثقة بهم وانتقض الغرض واي ركون للنفوس الى من استحق من الله ما اعد للعصاة من اللعن
والعذاب وكان من حزب الشيطان ام كيف تميل القلوب الى من يجب على الناس الانكار عليه والزجر له
ورد شهادته وفي الكتاب والسنة ما يغني عن التعلق بغيرهما وقد تضمن كتاب الالفين للعلامة
كثيرا من ذلك ولو لم يكن الا قوله لا ينال عهدي الظالمين وقوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
لكفى قل لنا اذا لم يكن انبياؤه ورسله وخلفاؤه من مخلصي عباده فمن اذن وكما ينهض للانبياء من عقل
او نقل ينهض للاوصياء لاشتراكهم في حفظ الشريعة وسياسة الخلق والدلالة على الله جل شأنه وما
جاء من متشابه الآيات كقوله في آدم وعصى آدم ربه فغوى وفي يونس وذا النون اذ ذهب مغاضبا
وفي يوسف ولقد همت به وهم بها وفي موسى هذا من عمل الشيطان رب اني ظلمت نفسي ارني انظر اليك
وفي داود وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب وفي سليمان اني احببت حب الخير عن ذكر ربي
حتى توارت بالحجاب وفي عيسى أأنت قلت للناس وفي رسول الله صلى الله عليه وآله ووجدك ضالا فهدى ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر لم تحرم ما احل الله لك فقد تكفل ببيانه على اجمل وجه ما الف
في تنزيه الانبياء كما وقع للسيد المرتضى وغيره وربما جاء في الكتاب ما يوهم انه فيه صلى الله عليه وآله وانما هو من باب
اياك اعني واسمعي يا جارة والمراد غيره قطعا فالاول كقوله لئن اشركت ليحبطن عملك والثاني كقوله
عبس وتولى ان جاءه الاعمى كلا قد اجل الله حبيبه وسيد رسله ومن يقول فيه جل شأنه وانك لعلى خلق
عظيم من امثال هذه المقامات وبالجملة فما جاء من نسبة القبائح اليهم ان كان بطريق الآحاد
فنسبة الخطأ الى من جاء به اهون من نسبته الى اولياء الله وخلفائه وان كان بطريق التواتر فاذا كان له
محمل حملناه وان خالف الظاهر ترجيحا لما تعاضد عليه العقل والنقل وشهد له المعجز بالصدق والا

وجب حمله على ارادة خلاف الاولى كما جاء في حمل عصيان ادم على مخالفة المندوب وارتكاب المكروه
والتوبة على الندامة عليه واما اخراجه من الجنة فانما كان لاقتضاء الحكمة في ابتلائه بهذا النوع لعظم
ما اعد لهم من النعيم الدائم لا لعقوبة على ذلك الفعل بل لتغير المصلحة عند ارتكاب المكروه وقد وجدنا اعلام
العباد وائمة العباد وقادة الزهاد ال محمد الذين اجمعت الامة على اختلاف مذاهبها وتشعب طرائقها
على زهدهم وورعهم وتقويهم واستقامة طريقتهم لم ينقلوا عنهم عثرة ولا عثروا لهم على بادرة مع كثرة
مخالفيهم وحسادهم حتى وضعوا عليهم العيون والمراصد مع ان الناس رقباء بعضهم بعضا خصوصا
علي بن الحسين السجاد عليه السلم ذلك الذي استوى فيه العدو والصديق والمخالف والمؤالف يعترفون في
مناجاتهم لله عز وجل ودعواتهم بما لم يعثر واحد على عين ولا اثر من ارتكاب المعاصي واقتراف الاثام و
التجاوز للحدود والتمادي في الغي وهم الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله والمطهرون
الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وما ذلك الا وهناك مقام اخر لا يعرفه الناس وهو
الذي يشير اليه بقولهم حسنات الابرار سيئات المقربين وقد انفرد اصحابنا بهذا التنزيه كما انفردوا
من قبل بتنزيهه عما لا يليق بتعالي شانه وقد خالفهم الناس في هذا كما خالفوهم في ذلك فجعلوا يتبعون
هفوات الانبياء بزعمهم حتى الف مولفهم في ذلك كتابا سماه عثرة الانبياء فجمهور الاشاعرة على
تجويز الصغائر والكبائر حتى الكفر قبل البعثة وكذا فيما بعدها الا الكفر والكذب في التبليغ بل اجاز القاضي
فيه السهو واجاب عما اوردناه بانكار قاعدة الحسن والقبح وكم بنوا على ذلك من قبح وجمهور المعتزلة
على تجويز الصغائر عمدا وسهوا او خطا في التاويل الا ما كان منفرا كالتطفيف وسرقة الخسيس كلقمة
بقل ورمانة واجاز الجبائي وابو هاشم ذلك ايضا الى غير ذلك من الاقاويل وبالجملة فالقبائح
اما ان تكون من مقولة الكفر او من الكبائر او الصغائر خسية او غير خسية وصدورها اما عمدا او سهوا
سرا او علانية قبل البعثة وبعدها في التبليغ وبيان الاحكام وغيرها وقد جاز كل واحد من هذه الانواع
عليهم جماعة غير ان الاكثرين على جواز الكل قبل البعثة حتى يتوهم انما يستنكف منه السواد على غيرهم
غير انهم قد اولوا ما جاء في ذلك من متشابه الايات واخلدوا الى ما انتحلوه من موضوعات الاخبار
ولم يرجعوا في ذلك الى الراسخين في العلم مع ان كثيرا مما استندوا اليه من متشابه الايات وغيرها
تفسيره

فيه موافقة لبعض العامة لنا في العصمة

الجواز بعدها ايضا في الاحكام بل في اصول الدين ومن ظريف ما في هذا الباب ان كفار قريش على
شدة عداوتهم لرسول الله صلعم كانوا يدعونه الصادق الامين وكانت اماناتهم من كل نفيسة عنده الى
ان اجتمعوا على قتله وامروا بالمهاجرة وكان تخلف علي عم لامور منها اداء الامانات وهؤلاء يقولون
انه ما يكذب ويرتكب كل قبيحة ولكن لبعض متاخريهم شناعة هذا المذهب اعرض عنه والزم ما عليه
الاصحاب ونسب ذلك الى جماعة من مشايخهم وزعم انه مذهب محققيهم قال صاحب الفوائد
السنية في اصول الفقه العصمة للنبي ولسائر الانبياء من كل ذنب صغيرا او كبيرا عمدا او سهوا
في الاحكام وغيرها فهم معصومون مبرؤن عن جميع ذلك لقيام الحجة على ذلك في اصول الدين و
لانا امرنا باتباعهم في افعالهم واقوالهم واثارهم وسيرهم على الاطلاق من غير التزام قرينة فلنقتصر على
معتقدنا هذا وفاقا للجم من المحققين من اهل السنة وسواء في ذلك قبل النبوة وبعدها فقد تعاضدت
الاخبار بتنزيههم عن هذه النقيصة منذ ولدوا على كمال اوصافهم وممن نفى ذلك كله عنهم القاضي ابن عياض
ايضا وابو بكر بن مجاهد وابن فورك كما نقله عنهم ابن حزم في الملل والنحل وقال انه الذي ندين الله به واختاره
ابن برهان في الاوسط ونقله في الوسيط عن اتفاق المحققين وحكاه في زوائد الروضة عن المحققين وهو
المحكي عن البلقيني وعن السبكي وولده وغيرهم من الشيوخ ونحن نقول مرحبا بالوفاق كان عليه سلفهم ام لم
يكونوا الكلام في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة قال الهذلي شعر فلا تجزعن
من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وفي الاصطلاح المندوب وما ثبت بوضع الشارع
وان وجب واحد الادلة الشرعية وهذا هو المراد هنا وهو كما علم مدخل في بيان الشريعة من قول المعصوم عليه السلم
او فعله او تقريره او حكاية شيء من ذلك واعتبار المدخلية لاخراج افعاله واقواله العادية ويريد بكلام المعصوم
ما يتناول حكاية الاحاديث القدسية واقاويل الانبياء وبالجملة كلامه وان كان حكاية وقولنا او
حكاية الى اخره لادخال كلام الراوي الحاكي لكلام المعصوم ولو بالمعنى او فعله او تقريره ومن اقتصر على
الاولين كصاحب المنهاج اراد بالفعل المعنى الاعم فكان متناولا للثالث وفيه ان تناوله للاول
اظهر بل قد يقال انه غير متناول للتقرير لانه عبارة عن عدم الانكار واما الحديث فهو في اللغة
ما يتكلم به الكلام قال شعر وحديثها كالقطر يسمعه راعي سنين تتابعت جدبا ومنه قوله تعالى واذ

اسم النبي الى بعض ازواجه حديثا ولعل المراد هنا ما ادى به وهو الحكاية التي اخبر بها والعبرة كما في وجعلناهم
احاديث ولعل المراد اقاصيص وتنزيهها العبرة ولشان في القصة وخلاف القديم واما في الاصطلاح
فالمعروف اختصاصه بحكاية احد الامور الثلثة القول والفعل والتقرير وفضيلته عدم صدقه على ما سمع
منه بغير طريق الحكاية واستبعد ذلك صاحب مشرق الشمسين فحكم بصدقه عليه وعرفه بانه قول او حكاية
قول او فعل او تقرير وكان الحكاية ماخوذة في مفهومه اصطلاحا ولا مشاحة واطلاقه على نفس كلامه
وان شاع مجاز كما من باب اعصر خمرا والحديث القدسي ما يحكي كلامه تعالى ولم يتحد به واما الخبر
فهو في الاصطلاح مرادف للحديث وان خالفه في اللغة فانه فيها النبا وهو الامر المخبر به من حيث
انه مخبر به حتى جاءهم خبر فضيع وهذا الذي اراده من فسره بانتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا والوجه ان لا
يطلق بل يؤخذ فيه الحيثية التي اعتبرناها اعني كونه من حيث انه مخبر به وربما استعمل بمعنى العبرة والقصة كما في
عدو اخبار الاخيار نعم هو عند اهل العربية والاصول ما يقابل الانشاء وكلاهما عندهم من صفات
الالفاظ وزعم قوم انه كما يطلق على اللفظ يطلق على الكلام النفسي اعني حكم النفس بالامر الخارجي اعني
الانتساب المذكور كما اطلق عليه اسم الكلام من قال ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا فان ارادوا الحقيقة حتى يكون مشتركا فتبادر غيره يبطله مع ان اطلاق الكلام عليه لم يكن على وجه
الحقيقة بل على المبالغة والتسامح كما يقال انما الميت ميت الاحياء والنار نار الشوق والداء داء
الجهل وان ارادوا المجاز فباب المجاز وان كان واسعا لكن هذا مظنة وما كان ليجوز اخبرت وانت
تريد حكمت والتقرير له وان فسره بحكم النفس حيث قال اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا
سمي ذلك الحكم خبرا لكن الظاهر انه يريد انه اذا حكمت النفس كان هناك خبر وعنى به اللفظ الدال على
الحكم والذي يدل على ذلك قوله بعد ذلك وهو يطلق حقيقة على القول ومجازا على غيره كقوله شعر
تخبرني العينان ما القلب كاتم وحكمه في البحث الثالث بان مدلول الخبر كزيد قائم هو الحكم بثبوت
القيام لزيد وقد اضطربوا في تعريفه على غير شيء فاختلفوا تارة في امكانه على حد اختلافهم
في تعريف العلم فمن زاعم انه لا يعرف لعسره واخر يقول لبداهته والاكثرون على الامكان واخرى
فيما به التعريف فمن معرف له باعتبار الصدق والكذب واخرى باعتبار تعدد النسبة ومنهم من عرفه

والداء داء

الكلام في الخبر وجان

باعتبار

خبرا
باعتبار تخلف المدلول ووجه العسر عند الاولين انه اذا قيل زيد كاتب مثلا فلا ريب ان هناك خبرا
وهل هو هذا اللفظ من حيث هو دال او مدلوله الاصلي اعني النسبة الخارجية او التبعي اعني الحكم النفسي احتمالات
فلم يعرف حقيقته فكيف يعرفه وانت تعلم ان من عرف اللغة والاصطلاح وعرف ما بين في فنها
عرفه بحسب ذلك ولم يصعب عليه شيء ودعوى البداهة مع هذا الاختلاف غير مسموعة وتعلق
مدعيها كالعلامة والفخر الرازي والسكاكي بان حكم الذهن بامر على اخر جازما يدركه كل عاقل من نفسه حتى الصبيان
ولا اقل من كونه موجودا اقتضاه بداهة الخبر النفسي اعني حكم النفس على امر باخر والكلام انما هو في الخبر
اللفظي على ان بداهة النفسي ايضا ممنوعة فان حصول الشيء في النفس لا يستلزم تصوره والا لكان جميع
ما وجوده الخارجي في النفس كصفاتها بديهيا وهو بديهي البطلان فكم من امر لا يدرك بعد النظر فضلا والاكثرون
ومنهم السيد والشيخ وعبد الجبار على تعريفه بالاعتبار الاول واحسن ما قيل فيه انه ما يحتمل الصدق والكذب
من حيث هو هو اي من حيث انه كلام تام والحيثية لادخال خبر الصادق والمعلوم صدقه او كذبه ولا يدور
باعتبار ان الصدق موافقة الخبر للمخبر به والكذب مخالفته كما اشتهر حتى زعم ابن الحاجب انه لا جواب عن ذلك
لان اخذ الخبر في مفهومهما ليس لتعريفهما لان وان وقع في كلام اهل اللغة لا يمكن تعريفهما بمطابقة الكلام
للواقع ومخالفته على انهما غنيان عن التعريف لشدة ظهورهما حتى عدا في الضروريات وعلى هذا
فالانشاء ما لا يحتملهما من تلك الحيثية والتصديق والتكذيب في المدح والذم والتعجب كما في قوله والله
ما هي بنعم الولد انما يتعلقان بما يشعر به الانشاء من الخبر فان مثل هذا الانشاء يشعر بخبر احدهما ثبوت
متعلق الانشاء في الخارج كالجود للممدوح والقبح للمذموم والامر العجيب للمتعجب منه الثاني اعتقاد
المنشئ لذلك الثبوت والتكذيب في المثال ونحوه انما يرجع الى الاول وربما يرجع الى الثاني كما في تكذيب
المنافقين عند شهادتهم بالرسالة اي انهم لا يعتقدون ذلك ولا يتعلقان بما وضع له اللفظ من
الانشاء اذ لا يصح كذبت ما مدحت او ما ذممت او تعجبت ولا كذبتم لم تشهدوا واعتراض
الشيخ الرضي بان التفضيل كزيد افضل من عمرو كذلك لامتناع كذبت ما فضلت مع انه خبر مدفوع
بان التفضيل ليس معنى لهذا التركيب وانما يجيء تبعا كالاخبار اللازم لكل خبر انما معناه ثبوت الافضلية
لزيد وهذا ما يتعلق به التصديق والتكذيب وعرفه جمع من المتاخرين بالاعتبار الثاني فقال

تقدم

الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء، وذلك ان الكلام لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين تعقل في انضمام احدهما الى الاخر على النحو المخصوص وتسمى هذه النسبة ذهنية لقيامها في الذهن عند ملاحظته لهما مع قطع النظر عن هذه النسبة المدلول عليها باللفظ وصدور اللفظ الدال عليها قد يكون بين الطرفين في الخارج وفي نفس الامر تعلق بالايجاب او السلب في احد الازمنة الثلثة بان يكون احدهما ثابتا للاخر او منتفيا عنه فهذا التعلق الخارجي يسمى نسبة خارجية ومعنى خروجها ان منشأ انتزاعها امر خارجي حتى يكون الخارج ظرفا لها نفسها لا لوجودها لان النسب من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها الا في الذهن وبالجملة ان النسبتان اعني الذهنية والخارجية في الحقيقة امر واحد لا فرق بينهما الا بالاعتبارية تسمى خارجية لان الخارج ظرف لها وذهنية لان الذهن ادركها وارتسمت صورتها فيه وفي قولهم لنسبته خارج اشارة الى هذا الاتحاد فان معنى كون الخارجية للذهنية ان يكون الذهنية صورة لها ومثالا هذا اقصى ما يقرب الاتحاد الذي ادعوه في المقام والحق انهما امران فانا لا نرتاب ان المتكلم اذا نسب المحمول الى الموضوع ودل عليه بالهيئة التركيبية عقل السامع نسبة بينهما ولا ريب ان هذه النسبة غير النسبة الكائنة بينهما في الخارج الثابتة في نفس الامر نسب المتكلم او لم ينسب وكيف كان فكل كلام جمع بين الامرين بان كان مع كونه دالا على النسبة بين الطرفين بحيث يكون بين طرفيه في نفس الامر نسبة وتعلق ايضا فذلك الخبر وكل كلام انفرد بالذهنية بان كان بحيث ليس بين طرفيه في نفس الامر وراء دلالة اللفظ نسبة وتعلق فذلك هو الانشاء، وذلك كصيغ العقود والايقاعات والمدح والذم والتعجب والتمني والترجي والاستفهام والامر والنهي والتحضيض والعرض والاستفهام فان قلت لا ريب ان في التعجب والتمني والترجي امرا وراء ما يفهم من اللفظ ويدل عليه الخطاب فان من يقول ما احسن زيدا قد يكون في نفس الامر متعجبا فيطابق اللفظ ما عنده وقد لا يكون فيخالف وكذا القائل ليت زيدا قائم ولعل عمرا نائم والذي يدل على ذلك ان هذه الصيغ انما تذكر للاعلام بما في النفس وقد ثم لا نقول عند روية ما تستغربه او تذكر ما تحب ما احسن وليت ولعل حتى يكون هناك من تخاطبه نعم تحرك الراس وترفع البصر الى السماء، ونحو ذلك وبالجملة فالمعنى الانشائي تحصل في النفس اولا ثم تبدو اثاره على الجوارح كالتاسف عند التضجر والضحك عند التعجب قلت انا لا

لنسبة

لنسبة وانما اريد النسبة التامة التي صار الكلام بها كلاما وليس المعنى الانشائي في هذا في شيء او هو من النسبة والنسبة انما يدل عليها بالتراكيب والهيئات والمعاني الانشائية فيما عدا العقود والايقاعات انما يدل عليها بالحروف وما قام مقامها نعم هو امر متعلق على ما اشتمل على النسبة على ان صيغته لم توضع للدلالة على ثبوته للنفس ونسبته اليها ليكون ما في النفس خارجا لما يفهم منها وانما جعلت الصيغة آلة لايقاعه وانشائه كالسكين للقطع فاذا وقع وانشأ علم ثبوته في النفس وان ذلك الثبوت هو السبب في الايقاع ظاهرا فان اريد الدلالة على الثبوت بما وضع قبل تعجبت او انا متعجب هذا الكلام كله لا يدفع ضيما اذ احصاه ان النسبة الذهنية في الكلام الانشائي انما هي النسبة التامة بين الطرفين تلك التي تعلق بها المعنى الانشائي وانت خبير بان دعوى انتفاء الخارج لها لا يتم في جميع انواع الانشاء، لظهور ان بين الطرفين في الخارج في نحو ما احسن زيدا ونعم الرجل زيد وبئس الرجل عمرو وكم عبد ملكت نسبة وتعلق بالاثبات والنفي ثابتة في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن اللفظ وما دل عليه وكذا سائر انحاء الطلب وبالجملة ما عدا العقود والايقاعات اقصى ما هناك انه لم يقصد بالخطاب الاخبار عنها بل التعجب بسببها والمدح والذم عليها واستكثارها وطلب وقوعها والاستفهام عنها فكانت دلالته عليها والاشارة بها اليها بمنزلة دلالة اللفظ على النسبة الناقصة كما في قولك عجبت من قيام زيد من غير الانشاء، ولما كان معنى حرفيا لا يتعلق الا بالجمل التامة والكلام لا يتم الا مع اثبات النسبة بين الطرفين لم يكف التركيب الناقص الاضافي وهنا صح ان الانشاء، قد يوذن بالاخبار ويتخلص من ذلك تارة باعتبار الاشعار اي ان يكون الخطاب كما انه يشعر بالذهنية يشعر ايضا بالخارجية حتى يقال في تعريفه ان يشعر بان لنسبته خارج غير مجد فان التعجب والمدح والذم والاستكثار يشعر بذلك قطعا وكذلك تقييد الخارجية بانها على الذهنية حتى يتأتى ان كان لنسبتها خارج على طرزها فخبر بزعم ان الخارج في هذه الامثلة ليس على شكل النسبة المدلول عليها باللفظ وطرزها من حيث ان الخارج فيها ليس الا ثبوت الحسن والجودة والرداءة والملك لذويها والمفهوم من الخطاب انما هو الثبوت على وجه التعجب والمدح والذم والاستكثار فاختلفا وذلك لان النسبة التي دل الخطاب على تحققها بين الطرفين ليست الا ثبوت تلك الامور لذواتها والمعنى الانشائي المتعلق بها امر زائد عليها خارج عنها كما لا يخفى هذا

هذا والتحقيق انك اذا قلت ما احسن زيدا مثلا فهناك امور احدها نسبة الحسن الى زيد الثاني نسبة الى امر عظيم وهو الذي اعرب النحاة عليه هذا التركيب والثالث وقوع التعجب منك وليس شيء من هذا ما صيغ اللفظ له ووضع للدلالة عليه وانما وضع لانشاء نفس التعجب الخاص وايجاده في الخارج و ابرازه الى الوجود ومعنى دلالته عليه وليس هذا بنسبة ذهنية او غير ذهنية ليكون لها خارج تطابقه او لا تطابقه وانما هو ايجاد في الخارج وما كان ليكون للخارج خارج فقد صح ان الانشاء كله بجميع جزئيه ليس له نسبة خارجية تطابقها او لا تطابقها وانما هو امر واحد وجد في الخارج بهذا اللفظ وهو وان لم يكن نسبة لكنه مندرج تحت قولنا والا فانه مثال لما دل على نسبة لا خارج له ولما دل على امر لا خارج له كما عرفه فانه ما يدق واعلم انهم كثيرا ما يطلقون اسم النسبة على حكم النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا وما هو في الحقيقة بنسبة اذ لا تعرف للنسبة معنى سوى التعلق والايقاع في الحكم انما هو ادراك التعلق على وجه الاذعان لا انه كيف والنسبة كما عرفت من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج والحكم من الامور المحققة في الموجودة في الخارج بالوجود الاصيل نعم ان اريد بالنسبة مصدر نسب المتعدي المذكور في الانتساب والاتصاف فان المخبر ما يحكم بامر على اخر وينزع اعني حكم الحاكم وسماه احد المفهومين الى الاخر صح الاطلاق بل الصدق بهذا المعنى للعلماء الان المعروف ارادة الانتساب والاتصاف ولعلهم ارادوا بالحكم متعلقه وهو النسبة المذكورة اعني الانتساب والاتصاف فان المخبر ما يحكم بامر على اخر وينزع ثم انهم كثيرا ما يعبرون عن هذه النسبة الحكمية بايقاع النسبة وانتزاعها ويريدون بالنسبة النسبة الخارجية التي هي ثبوت المحمول للموضوع في الخارج وانتفاؤه عنه وبايقاعها الحكم بذلك الثبوت والانتفاء والتصديق والاذعان بهما والاعتقاد لهما وكل من زعم ان النسبة الذهنية هي الحكم زعم ان المطابقة انما هي بينها وبين الخارج و بالجملة فلا كلام في ان المطابق هو الخارج وانما الكلام في المطابق والحق ان الكلام النسبة الذهنية المفهومة من اللفظ المتحدة بالخارجية ذاتا وان اختلفا بالاعتبار وان التطابق انما كان بهذا الاعتبار وذلك لان ذكر الاضافة في قولهم لنسبة كونها معنى له والحكمية تابعة كما ستعرف وكيف كان فلا يكون هذا النوع من النسبة اعني النسبة الحكمية سواء ارادوا به نفس الحكم او متعلقه الا في الخبر لاستلزامها النسبة الخارجية التي لا تكون الا له لان حكم النفس انما يكون بها ومن هنا يظهر لك انه يمكن تعريف الخبر

والانشاء باعتبار الحكم ايضا كان يقال الخبر ما اشتمل على الحكم واشعر به والانشاء ما خلي منه وقد يعرفان باعتبار استلزام اللفظ معناه وعدمه فيقال الانشاء ما استلزم اللفظ معناه الوضعي ولم يتخلف عنه بحيث متى وجد اللفظ وجد المعنى والخبر ما لم يستلزمه وان كان معناه مقارنا للفظه كالخبر الحالي و بعبارة اخرى الانشاء ما وجد معناه بلفظه اي ان وجود لفظه علة تامة لوجود معناه والخبر ما وجد معناه بوجود اخر غير وجود لفظه فهذان طريقان اخران في التعريف وقد تحصل لديك ان ما يطلق عليه اسم النسبة عندهم ثلثة الخارج والمفهوم من اللفظ المتحدة والحكم النفسي الا ان ينزل على ارادة متعلق الحكم كما عرفت والثلثة ان اجتمعت في الخبر لكن معناه الذي وضع له انما هو الخارج المتحد باللفظ دون الحكم اذ من المعلوم ان قولك قام زيد مثلا لم يوضع ولم يجئ به الا للدلالة على ثبوت القيام في الخارج لا للدلالة على انك حاكم بذلك وان جاء تبعا ثم هذا الثبوت من حيث كونه مفهوما من اللفظ مرتسمة في ذهن المتكلم تسمى نسبة خبرية ونسبة ذهنية ويكون احد طرفي التطابق ومن حيث انه في الخارج مع قطع النظر عن اللفظ ودلالته والمتكلم وذهنه تسمى معنى الخبر ومدلوله ومقصودا بالخبر اعلام المخاطب ويكون هو الطرف الاخر للتطابق فان قلت اوليس قد قال الشيخ عبد القاهر وغيره لا دلالة للخبر على وقوع النسبة ولا وقوعها وانما يدل على حكم المخبر بالوقوع وعدمه حتى حكى بعضهم الاتفاق على ذلك واحتجوا على ذلك بانه لو دل على الثبوت والانتفاء ولا معنى للدلالة الا افادته العلم لما وقع شك في الخبر ولامتنع الكذب في الاخبار والا لتخلف المدلول عن الدال ولزم التناقض في الواقع عند الاخبار بامرين متناقضين قلت انما ارادوا انه لا يدل على ثبوت المعنى او انتفائه فهو معلوم البطلان قطعا اذ لا معنى للدلالة الا فهم المعنى ولا شك انك اذا سمعت قام زيد تفهم منه انه قام وعدم القيام احتمال عقلي وهو معنى قول الشيخ الرضي وغيره من المحققين ان جميع الاخبار من حيث اللفظ انما تدل على الصدق واما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم تحمل الكذب لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا وانى يصح ذلك ولو كان مفهوم القضية هو الحكم لكان مفهوم جميع القضايا متحققا دائما فلا يصح قولهم بين مفهوم زيد قام وزيد ليس بقائم تناقض ومن هنا قال سعد الدين من الناس من توهم من كلام عبد القاهر وغيره

ان مدلول الخبر هو الحكم وهذا غلط وذكر الشريف في شرح المفتاح ان جمهور المحققين على ان الخبر مشتمل على الحكم
المعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية وان الصدق والكذب باعتبار مطابقتها للواقع وعدمها وانه يدل على
الذهنية والذهنية تشعر بالخارجية فهو مدلول للخبر بالوسطة ثم قال فان كانت هذه النسبة المشعر بها حاصلة
كان اللفظ صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلفه عنه ولا تحاشي
في ذلك لان دلالة الجمل الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة الذهنية هي حصول النسبة الاخرى
بطريق الاشعار من دون استلزام حقيقي فجاز ان تتخلف عن الجمل الخبرية مدلولها بلا وسطة فضلا عن مدلولها
بوسطة قال وهذا معنى ما قيل ان مدلول الخبر هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي قلت كلام السيد
ظاهر في ان المراد بالحكم متعلقه عن النسبة الذهنية وان اطلاق اسم الحكم عليها كان على ضرب من المجاز
ثم حكم بان دلالة الخبر على النسبة الذهنية اولا وبالذات وعلى الخارجية بالوسطة بناء على القول بوضع
الالفاظ للصور الذهنية والحق ان الوضع للامور الخارجية حسبما بين في محله **فائدة**
لا كلام في ان صيغ العقود والايقاعات كبعت واعتقت اذا استعملت في الاخبار اخبار وانما
الكلام فيما اذا استعملت في الايقاعات فالاكثرون على انها انشاء وقال قوم انها اخبار عما في النفس
وتحقيق ذلك في باب الحقيقة والمنقولات الشرعية ثم على القول بالانشاء فهل هي من ادوات
الانشاء من الحروف وغيرها للايقاع معنى افرادي كالبيع والاعتاق منسوبة بازائه كما ان ادوات
الاستفهام والتعجب والتمني والترجي والعرض والتحضيض وغيرها كذلك او انها معان مركبة مشتملة
على النسب خلاف قال سعد الدين لعل ان كان انشاء كان معناه حدوث البيع بهذا اللفظ و
ايقاعه لو كان كذلك لامتنع التعليق فانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقنا
الطلاق الواقع بهذا اللفظ على دخول الدار فيلزم في تعليق الواقع بما لم يقع بعده واجيب
بان اللفظ في صورة التعليق محدث للطلاق بشرط ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا وليس
المراد ان اللفظ فاعل حقيقي حتى لا يتصور حدوث الفعل اعني الطلاق بعد انعدام الفاعل اعني اللفظ
من حيث انه غير قار الذات متى وجد العدم والحق هو الثاني وفيه ان الاشكال لم يجر من دعوى تاثير
المعدوم بل من جهة ان انشاء الشيء كالعتق مثلا يقتضي وجوده وتعليقه انما يقتضي توقف وجوده

فائدة في العقود والايقاعات

على وجود ما علق عليه كدخول الدار لا مطلقا وليس المراد ان اللفظ فاعل حقيقي حتى لا يتصور حدوث الفعل
اعني الطلاق بعد انعدام الفاعل اعني اللفظ من حيث انه غير قار الذات ثم لا فرق في ذلك بين القولين
فلا معنى لتخصيص الايراد بالاول والحق هو الثاني لانك اذا قلت بعت فقد اوقعت البيع ونسبته
الى نفسك لا انه مجرد علم يدل على البيع كما في الحروف الانشائية ولسنا نريد بدلالتها على النسبة انها
تدل على نسبة تحققت في الخارج بغير هذا الخطاب من حيث انه اوقع شيئا من هذه العقود مختارا فانه لا بد
وان يعرض له قبل التلفظ بها حالة نفسانية كقطع العلاقة في البيع والعتق والطلاق فهي تدل على ثبوت
ذلك للنفس كما زعم من ذهب الى انها اخبار كيف وما في النفس ليس ببيع ولا طلاق ولا اعتاق فان
ذلك كله انما يقع بالقاء الصيغ المقصود بها الانشاء وانما نريد ان بها تقع النسبة وتنشأ وبالجملة
فانت بقولك بعت تنشئ البيع مع الدلالة على ان هذا البيع واقع منك وانك الفاعل له وهذا
الذي نريد بالنسبة لا انك انما تنشئ بالصيغة البيع فحسب من دون دلالة على نسبة ثم يحصل انتسابه اليك
وثبوته لك بمعاونة غير ان يدل عليه باللفظ كما في التعجب والاستفهام وغيرهما فان قلت نحن نرى
ان المقصود بالذات انما هو ايقاع البيع لا غير وانه اذا خرجت بعد الايقاع فقلت قد بعت فانما تشير
الى نفس البيع وثبوته لك في الخارج كما تشير في التعجب والاستفهام الى ثبوت التعجب والاستفهام قلت
حق هذا ولا يقتضي اكثر من كون الخارج ثبوت البيع ونسبته الى المتكلم ونحن لا ننكره وليس فيه ان صيغ
الايقاع لا دلالة فيها وكانهم انما اختاروا في العقود والايقاعات هذه الصيغ الدالة بانفسها صريحا
على النسبة اهتماما بشانها فانه مقام اشهاد وتسجيل ودعوى وانكار وان كان الغرض الاصلي انما هو وقوع
المعنى في الخارج وثبوته **فصل** جرت عادتهم ان يتعرضوا ههنا للدلالة والخلاف في
توقفها على الارادة وقد وكلنا ذلك الى الكلام في الدلالات ثم لا ريب في دلالة الخبر على الحكم
اما بالاصالة كما عليه الاكثر او بالتبعية كما هو التحقيق وقد اتفقت الكلمة الا ما وقع من الجاحظ على انحصار
الخبر في الصادق والكاذب ثم اختلفوا فالجمهور على ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج و
الكذب عن مخالفته وزعم النظام ومتابعوه انه عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وان كان اعتقاده
خطا كقول الحكيم العالم قديم والكذب مخالفته له وان كان ذلك الحكم صوابا كما في قوله العالم حادث

فانا نرى

فالصدق عنده مطابقة الخبر لما في نفس المخبر وان خالف الواقع والكذب مخالفته لما في نفسه وان وافقه
فبينه وبين الاول عموم من وجه لاجتماعهما في اخبار المسلم بحدوث العالم وانفراد الاول في اخبار
الحكيم بذلك والثاني في اخباره بقدمه وحجته في ذلك قوله تعالى ان المنافقين لكاذبون حيث
حكم عليهم بالكذب مع مطابقة ما قالوا للواقع فلم يبق الا اعتبار مخالفته لما في نفوسهم واول ما
فيه ان قولهم نشهد انشاء فلا يعود التكذيب اليه نفسه لمقارنة معناه للفظه ووجوده لصدوره فتعين
رجوعه الى ما تضمنه من الخبر وهو انهم معتقدون للرسالة كما هو المتبادر لظهور دعوى الاعتقاد عند مثل هذا
الانشاء وهذا هو الذي دعاهم لازالة التهمة وقد عرفت ان مثل هذا الانشاء يتضمن خبرين دعوى وقوع
متعلق الانشاء ودعوى اعتقاد المنشئ لذلك ومرجع التكذيب ههنا الى الثاني وكثيرا ما يرجع الى
الاول كما يكذب المادح والذام قال والله ما نعم الولد ولو سلم انه خبر وفرض انهم ابتدءوا القول بهذا
انك لرسول الله من دون انشاء الشهادة لتعين رجوع التكذيب ايضا الى ما يستلزمه هذا الاخبار من دعوى
الاعتقاد للمخبر به اذ الغرض من القاء الخبر الى العالم بمضمونه انما هو الاعلام بلازم الفائدة والفرق بين
ما نقول وما يقول النظام ان التكذيب على مقالته يرجع الى نفس الخبر المذكور لمخالفته للاعتقاد
وعلى ما نقول الى ما يستلزمه من الاخبار بالاعتقاد لمخالفته للواقع وربما اجيب بارجاع التكذيب
الى التسمية هذا الاخبار المجرد عن المواطاة شهادة او الى نفس الخبر المذكور ولكن على زعمهم اي انكم على
زعمكم كاذبون في اخباركم هذا لمخالفته لما هو الواقع عندكم وانت تعلم ان اعتباره حين شانه بانشاء
الشهادة موكدة بانواع التاكيد يأبى كل الاباء ان يكون على امر لا يحتفل بمكانه كالغلط في التسمية او
الكذب بناء على زعمهم بل المناسب ان يكون على الكذب في نفس الامر والواقع وليس ذلك الا ما ذكرنا
نعم ارجاعه الى انكار ما تناجى به عبد الله بن ابي واصحابه من التشاور في الاتفاق على من سمع الى ان
لينفضوا عنه والعزم على اخراجه بعد الرجوع الى المدينة حسبما جاء في الطريق يقتضي انها نزلت في ذلك
وانه صلعم لما نزلت قال لزيد بن ارقم لقد صدقك الله وذلك ان تناجيهم كان بمسمع منه لم يحتفلوا
لصغره فوشى بهم الى رسول الله صلعم فغضب فجاءوا وحلفوا انهم ما قالوا فقبل وجعل الخزرج يشتمون
زيدا ويقولون كذبت على سيدنا عبد الله فلما نزلت جمع اصحابه وقرأها عليهم فافتضحوا السنين بالبعيد

الحق
لكن ما روي في الاحتجاج من ان طاووس اليماني قال لابي جعفر عم اخبرني عن قوم شهدوا شهادة
وكانوا كاذبين فقال عم المنافقين حين قالوا لرسول الله صلعم نشهد انك لرسول الله يؤيد ما قلناه
ويؤيده ايضا قوله والله يعلم انك لرسوله حيث اعترض به قبل تمام الكلام دفعا لما عساه يتوهم من رجوع التكذيب
الى نفس الشهادة ولقد كنت احسب ان هذا وجه لم يذكره القوم واذا شارح التلخيص قد ذكره ولكن
في غير هذا المقام واما الجاحظ فقد خالف ما عليه الناس واثبت بين الكذب والصدق واسطة
وذلك انه جعل الصدق عبارة عن مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد والكذب عبارة عن مخالفتهما معا
فكان موافقته لاحدهما دون الآخر واسطة سواء كان معتقدا للحكم او نقيضه او شاكا فكانت اربعة
وكان محصي ما تعلق به قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وذلك انهم جعلوا الاخبار حال الجنون قسيما
للكذب فكان مغايرا له ولا ريب انهم لم يريدوا به الصدق لاعتقادهم خلافه فتعين ان يكون واسطة
وان المجرد عن اعتقاد اذا خالف الواقع لا يوصف بالكذب ولا يستحق الذم كما ان المخبر مع اعتقاد
الخلاف اذا طابق الواقع لا يوصف بالصدق ولا يستحق مدحا ولو كفى في الصدق مطابقة الواقع
وفي الكذب مخالفته لاتصف في كل بصفته واستحق المدح والذم وهو خلاف ما يعرفه الناس ويحكم به
العقول والجواب اما عن الاول فبان الكذب ضربان افتراء وهو ما كان عن عمد واخر كالذي
يجري على اللسان لا عن قصد وهذا ايضا ضربان ما يصدر عن العقلاء غفلة وما يجري به غيرهم كالمجانين و
لما استفظعوا ما جاء صلعم به من دعوى الرسالة والمعاد وقطعوا بمخالفته للواقع شكوا اهو متصنع مفتر
ام به جنة يدعو العظائم ولا يدري ما يصنع فكان الترديد بين قسمي الكذب اوثق ان الترديد بين الخبر وغيره
وذلك ان كلام المجنون لا يعد في الاخبار كالنائم لعدم الشعور وما اتى من انه لا مدخل للقصد والشعور
في الخبرية بدليل ان كلام النائم والساهي والمجنون ليس انشاء فيكون خبرا اذ لا واسطة تعرف بين الخبر و
الانشاء فقد يرد بان المنحصر فيهما انما هو الكلام الحقيقي الاصطلاحي لا اللغوي والكلام ههنا في اللغوي و
التحقيق ان القصد والشعور وان لم يكن معتبرا في الكلام لغة كما نص عليه ائمة العرب لكنه ماخوذ في مفهوم
الخبر لغة واصطلاحا وعدم دخول كلام النائم وصاحبيه في الانشاء اصطلاحا لا يستلزم دخوله في
الخبر لغة وحكمهم بان المشكوك والموهوم خبر لا يقتضي ان ما يصدر عن هؤلاء كذلك اذ اقصى ما هناك

انه ماكان ينبغي لك ذلك ومن ترجح لديه الخلاف ان يخبر وليس باسوء حالا من الكاذب ومع هذا لا يخرج
عن الخبرية ولا يريد ان الخبر لا بد فيه من الحكم ولا حكم لهولاء لان المعتبر انما هو ظهور ذلك لا تحققه في نفس الامر
واما عن الثاني فبان ميزان التصديق والتكذيب عند الناس انما هو الامر على الواقع فان طابق
صدقوه وان خالف كذبوه واما الاعتقاد فغير مرعي عندهم لعدم ظهوره ولهذا تريهم يبادرون الى
التصديق والتكذيب من غير ان يستعلموا ما عليه المخبر واما تعلق المخبر عند ظهور المخالفة باخبار
الغير او بظهور الامارة فلرفع قبح الاخبار عن نفسه ولا يخرج الخبر عن كونه كذبا كما ان الكذب في الدفاع غير مسلم
فان الدفاع يذهب بالقبح ولا يخرج الخبر عن الكذب ودعوى الملازمة بين مطلق الكذب والقبح في
غير المنع فانما القبيح تعمده بل قد لا يقبح مع التعمد كما اذا كان للدفاع عن محترم وقد يفرق
بين صدق المخبر وصدق الخبر وبين كذبهما فيعتبر الاعتقاد في الاول دون الثاني والنزاع انما هو فيه لا
في الاول بدليل انه لا يليق لمن اخبر بالواقع وهو يعتقد خلافه انه صادق وان قيل ان هذا الخبر صادق و
كذلك لا يليق لمن اخبر عن اعتقاد لاخبار جاء او لظهور امارة يعتقد بمثلها انه كذب وان قيل ان هذا الخبر كذب
ثم اني رايت العلامة ره يقول ان الجاحظ انما بنى مقالته هذه على ما يذهب اليه من ان المعارف
كلها اضطرارية لا تاثير للعبد فيها وان غير العارف معذور فلو كان مجرد مخالفة الواقع كذبا حتى يكون المخبر
بما يخالف الواقع كاذبا وان لم يكن عارفا بالمخالفة بل معتقدا للمطابقة لكان مذموما لما علم من ذم الكاذب
وقد فرض انه معذور وكيف وجواز الاخبار بما انطوى عليه الاعتقاد مما اتفق عليه اهل العقول وبالجملة
فتكليف المعتقد للمطابقة باجتناب الاخبار بالمخالف تكليف بما لا يطاق قلت لو تم هذا لم يتوقف على
دعوى الاضطرار في المعارف بل عذر الجاهل بها وذلك ثابت في اكثر الاخبار فان المعتقد لموت زيد
مثلا لامارة مع حيوته معذور عند الكل من قال بالاختيار ومن ذهب الى الاضطرار لعدم وجوب هذه المعرفة
ثم نقول لو كان كاذبا لوجب ذمه ويكون المعذور غير معذور فبان عدم ابتناء هذه المقالة ههنا
على مذهبه انما كان الا ان يكون هو صرح بالبناء وحكى العلامة عنه والحل ان ترتب الذم على كل كذب في
غير المنع فان العذر في اعتقاد المطابقة مع المخالفة يوجب العذر في الاخبار سواء كان من المعارف
الواجبة الدينية او غيرها كاعتقاد حيوة زيد وموت عمرو وقيام بكر وخالد فمن قال بالاضطرار كان

الاخبار

هو العذر عنده ومن ذهب الى الاختيار فلا عذر عنده في اعتقاد القسم الاول واما الثاني فلا ملامة في
تعمد اعتقاده وان كان مخالفا كما هو واضح وانما يترتب الذم على الاخبار بالمخالف مع عدم اعتقاد
المطابقة هذا وربما حكي في المسئلة قول رابع وهو ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا
والكذب مخالفتهما او مخالفة احدهما وربما نسبوه الى النظام والمعروف عنه ما حكيناه ثم الخبر
المشتمل على نسبة لاثنين المطابق في احدهما المخالف في الاخر نحو الله والعالم قديمان وزيد وعمرو قائمان
حيث يكون القائم احدهما كاذب لان الحكم عليهما غير مطابق وقيل خبران صادق وكاذب بناء على
تحليل الحكم الى حكمين والحق هو الاول والا لكان كل خبر مشتمل على نسبة الى عام نحو كل نفس ذائقة
الموت اخبارا متعددة بحسب افراده مع انه خبر واحد وتحقيق ذلك ان وحدة الخبر وتعدده بحسب وحدة
الحكم وتعدده ولا ريب ان حكم المتنفس على كل نفس انما كان دفعة فيكون واحدا بخلاف زيد قائم وعمرو
كذلك فانها حكمت على زيد اولا ثم حكمت على عمرو **فصل** انقسام الخبر
الى الصادق والكاذب قسمة ثابتة له في نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن تعلق العلم به وعدم تعلقه
وله قسمة اخرى باعتبار ذلك لكنها ثلثية وذلك انه اما ان يكون معلوم الصدق بالضرورة سواء
جاء ذلك من اخبار المخبر كالمتواتر او من امر خارج كما اذا وافق العلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين
او بالنظر سواء كان للمخبر دخل في كسب العلم كاخبار الله جل شانه وملئكته ورسله وخلفائه عليهم السلام الا
باخبارهم او لم يكن كقولنا العالم حادث والباري تعالى واحد ومعلوم الكذب بالضرورة او بالنظر كالاخبار
بما يخالف المعلوم ضرورة او نظرا او بحيث لا يعلم صدقه ولا كذبه وهذا ايضا مثلثة لانه اما ان يكون مظنون
الصدق كخبر الثقة او مظنون الكذب كما اذا قامت قرائن المخالفة او مشكوكا فيه كما اذا تكافئت وفي
الناس من شنع القسمة في هذا المقام ايضا فزعم ان كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا واحتج
على ذلك بانه لو كان صدقا لنصب عليه دليل فكان كخبر مدعي الرسالة من دون اعجاز فانه كاذب وهذا كما
ترى مخالف للبديهة لكذبه في خبر الثقة بل المجهول بل المكذوب اذ لا قطع في شيء من ذلك بالكذب مع
ما يلزم من ارتفاع النقيضين عند اخبار اثنين من هولاء بمتناقضين ثم يلزم من ارتفاعهما اجتماعهما
لاستلزام كذب كل من النقيضين صدق الاخر ويلزمه كذب كل مسلم في دعوى الاسلام اذ لا دليل على

فان اراد ان بنى مقالته هذه على ان كل كاذب ... وان الانفعال ... م

انقسام الخبر باعتبار تعلق العلم به الى ثلثة اقسام

انقسام الخبر الى متواتر و احاد

على ما في النفوس فيلزم كفر الجميع وبالجملة على هذا ما لم يقطع بالايمان يجب القطع بالكفر وقياسه على خبر
الرسالة حيث لا يعلم خطاؤه وذلك ان تكذيب مدعي الرسالة لم يكن لعدم العلم بالصدق بل العلم بالكذب
من حيث ان عادة الله جرت بتصديق مدعيها باظهار المعجزة فانه من الالطاف الواجبة فاذا لم يظهر علم
كذبه وبالجملة قام الدليل ههنا على الكذب فكيف يقاس عليه ما لم يقم الدليل على كذبه

فصل

وينقسم الخبر باعتبار افادته العلم لكثرة المخبرين وعدم افادته لذلك الى متواتر واحاد فالمتواتر ما افاد
العلم بسبب كثرة المخبرين واحترزنا بذلك عما افاد العلم بسبب عصمة المخبر او قيام القرينة وهذا اولى مما
اشتهر في تعريفه من انه خبر جماعة يستحيل في العادات تواطؤهم على الكذب اذ ربما احالت العادة تواطؤ جماعة
على الكذب بل اتفاق تعمد الكذب منهم جميعا ولو من دون تواطي مع جواز خطائهم ومخالفتهم للواقع
لعروض شبهة ونحوها انما المتواتر اخبار كثيرة تحيل العادة مخالفة خبرهم للواقع ومن الناس من عرفه بانه ما
افاد العلم بنفسه واحترز بذلك عما افاد العلم بواسطة الامور الخارجية ونحوها كالعصمة ونحوها وفيه
ان كثرة المخبرين امر زائد على نفس الخبر ولا يغني دعوى ان المراد بالخارج ما عدا المخبرين لان الكثرة صفة للمخبر
كالعصمة وتدقيق اذا ورد عليك الخبر من الكثرة البالغة الى حد التواتر حصل لك العلم شئت او ابيت من دون
حاجة الى ضم مقدمة اخرى كاستحالة تواطي مثل هذه الكثرة على الكذب او مخالفة خبرهم للواقع وهذا
بخلاف غيره مما يفيد العلم كخبر المعصوم فان العلم انما يحصل بواسطة مقدمة العصمة ومن اخذ في تعريفه
اطمينان النفس فقد وسع تعريفه فان النفس تطمئن بادنى وثوق الا ان يريد به العلم الجازم
فان استقرار النفس من لوازمه وليس للكثرة حد معين ومن حددها كما وقع للاقوام فقد تكلف شططا انما المدار
على القطع بمطابقته الواقع واحالة العادة للمخالفة ويختلف ذلك بحسب حال المخبرين لكونهم صلحاء
ثقات او من السواد وكونهم ممن يطلعون على الواقع عادة او ليس كذلك وحال الاخبار لكونه على البت و
القطع او مؤكدا بالايمان او بدون ذلك وحال الخبر عنه المخبر به لكونه من الامور الخفية او الظاهرة و القريبة
او المستبعدة فرب مقام يحصل القطع فيه بعشرين او عشرة ورب مقام لا يحصل فيه الا بمائة او مائتين و في
العيان ما يغني عن الخبر فانك اذا تتبعت ما يرد عليك ويترادف به الاخبار لديك شاهدت الاختلاف عيانا
ثم ما اتفقت عليه الكلمة ان كان هو اللفظ فذاك هو المتواتر لفظا وان كان هو المعنى فهو المتواتر

المعنى

المعنى سواء كان المتواتر تمام المعنى كما اذا كانت الالفاظ مترادفة او القدر المشترك كالاخبار الواردة في
النبي ص وماثره الحميدة واخلاقه الكريمة وماثر اهل بيته كشجاعة امير المؤمنين ع وزهده وتقاه وعلمه و
الحكايات المنقولة في سخاء حاتم فان كل واقعة واقعة وان لم تتواتر بخصوصها لكن القدر المشترك منها قد
صار متواترا للكثرة ما فيه من الاخبار واذا تعددت الطبقات فلا تواتر حتى يخبر في كل طبقة كثرة تحيل
العادات مخالفة خبرهم للواقع ويعلم ذلك وطريق العلم بذلك ان يخبر كل واحد من هذه الطبقة عن
جميع السابقة او عن شياع ونحوه وهذا الذي ارادوا باشتراط كون المخبر فيه عالما بما اخبر به ضرورة فان
اخبر كل واحد من هذه عن كل واحد من تلك او عن اثنين او ثلثة وبالجملة عما دون من يحصل العلم الضروري
باخبارهم لم يتواتر عن الاولى من حيث انهم لم يتواتر عنهم انهم جميعا حكوا هذا الخبر افادنا اخبار هؤلاء العلم
ام لم يفد واقصاه ان يكون احادا محفوفا قد افاد العلم بالقرائن وليس كل ما افاد العلم متواترا انما
المتواتر ما كان على صفة التواتر والحق انه لا يعتبر في تحقق التواتر اصطلاحا بالنسبة الى الطبقة السابقة
اكثر من العلم بان السابقة على صفة التواتر ولو بقيام القرائن على ذلك فان كان رواية كل واحد من
هذه الطبقة عن اثنين او ثلثة كما اذا كان رواية كل واحد من هذه الطبقة عن جماعة من تلك فان ذلك مما يدل
على ان السابقة كذلك ولا نشترط العلم برواية كل واحد من هذه عن كل واحد من تلك ثم العلم برواية كل واحد من
تلك عن كل واحد ممن قبلها وهكذا واني يتيسر ذلك ولكن كانوا كذلك فما كانوا ليذكروا ذلك في رواياتهم
حتى ينص كل واحد من الطبقة على روايته عن كل واحد من التي قبلها وقد حصل لنا العلم بذلك وبالجملة فاقصى
ما يقتضيه تواتر الخبر العلم بكون رواته في كل طبقة متواترة اما ان طريق العلم بذلك هو التواتر ايضا
فامر زائد على تواتر الخبر فان كان رواية كل واحد من هذه الطبقة عن اثنين او ثلثة من تلك مما يدل على ذلك
فذاك ومن هنا تبين ما في قولهم ان المتواتر لفظا مع تعدد الطبقات عزيز حتى قال ابو الصلاح فيه عسى
ما يحكيه من حاول ابراز مثال لذلك اعياه تطلبه ولقد عدوا في المتواتر حديث انما الاعمال بالنيات
لكثرة من رويه ومع ذلك فقد انتقد عليهم حاجة لعدم بلوغ الطبقة الاولى التي روته عن رسول الله ص الى حد
المامون بل ولا الثانية والثالثة فانها ليس من تواتر وانما شاع بعد ذلك نعم عدوا من ذلك قوله ص
من كذب علي فليتبوء مقعده من النار فقد رواه عن اربعون رجلا بل قيل ستون ولم يزل العدد في ازدياد و

والحق ان التواتر اللفظي في اخبارنا غير عزيز لتدوين الاصول الاربعمائة وغيرها في ايامهم عليهم السلام ثم الكتب متواترة
الى اربابها ولذلك قال السيد في جواب المسائل التبانيات ان اخبارنا اكثرها متواترة والمعنوي اكثر من ان يحصى ومن
هذا الباب ما يحكيه المورخون على الترتيب من دون اسناد فيقال انه هل هو من قبيل الشياع ومراعات الطبقات انما
يحتاج اليها فيما يسندون فاذا بلغ المورخون حد التواتر كان متواترا او مثله في الاخبار الحاضرة كثير وهذا
كما تجيء الاخبار ان قد هلك السلطان وقام في مقامه فلان ثم تترادف علينا حتى نقطع مع انا لم نشاهد
احدا من المخبرين ولم نعلم ان كل واحد منهم اخذ عن التواتر او الشياع وليس الا انهم يحكون ما في الباب وهذا
الذي حققناه هو الذي اراد المرتضى رضي الله عنه حيث قال في الجواب عن مسألة سئل فيها عن كيفية تحقق التواتر وحصول
العلم مع تعدد الطبقات وانه ينبغي ان لا يحصل العلم حتى نعلم ان الجماعة عن مثلها ونعلم كون تلك على صفة
التواتر كهذه وذلك كالمتعذر من حيث انا انما نعلم بنقل كل واحد من هؤلاء تواتر الخبر او شيوعه ما لفظه
قد بينا في الشافي وغيره ان الطريق الى العلم باتفاق الطبقات في هذه الصفة ان الامر لو لم يكن على ذلك وكان
هذا الخبر مما حدث وانتشر بعد فقد وقوي بعد ضعف وكثرت رواته بعد قلة لوجب ان نعلم المخاطبون الرواة
ذلك من حالهم ويميزوه ويتعين لهم زمان حدوثه بعينه ويفرقوا بينه وبين ما تقدمه من الازمنة لان العادات
تقتضي بوجوب العلم بما ذكرناه الا ترى ان كل مذهب نشأ وحدث بعد فقد نعلم ضرورة من حاله ونفرق بين
زمان حدوثه وبين ما تقدمه فاذا فقدنا في اهل التواتر العلم بما ذكرناه علمنا ان صفات الطبقات في
نقل هذا الخبر واحدة وتوضيحه انه اذا حكى لنا الخبر كثرة يستحيل في العادات تواطئهم على الكذب و
مخالفة خبرهم للواقع ونحن نعلم انهم لم يشاهدوا علمنا ان سماعهم من كثرة وشياع كذلك ولا يكون
تلك الطبقة حتى تكون التي قبلها كذلك وهكذا الى اول الطبقة هذا وكثيرا ما يشتبه التواتر بالشياع
والفرق اما في اللغة فان التواتر على ما يعرب عنه كتبهم هو ان يجيء الخبر الواحد بعد الواحد
والمرة بعد المرة قال في القاموس ولا يكون بين الاشياء الا اذا وقع بينها فترة والا فهي مداركة ومواصلة
واما الشياع فهو مطلق الافشاء ففي الصحاح والقاموس وغيرهما شاع الشيء ذاع وفشي ولذلك تراهم
يستعملون في شياع النسب والملك والوقف والعتق والعدالة والفسق والاسلام والكفر ونحو ذلك
يسم الشياع [illegible] ان هذا وقف وذلك فاسق وهذا عدل ولا يتم تواتر لعدم الفترة والتجزي

شيا

شيئا فشيئا بخلاف موت الغائب ونحوه فانه ربما تواترت الاخبار بموته وربما في روية الهلال حصل الشياع
ولا يتواتر روية الا اذا جاءت الاخبار بروية من بلاد اخر واما في الاصطلاح فقد عرفت
التواتر واما الشياع فقيل انه عبارة عن اخبار جماعة يتاخم قولهم العلم اي يقاربه وقيل هو اخبار جماعة يحصل
باخبارهم العلم فظاهره ان حصول العلم لمكان اخبارهم وعلى هذا فيتحد بالتواتر ومعلوم انه غيره و
من هنا قال المحقق الشيخ علي رحمه الله ما حكي عنه ان الاول هو المذهب لان الظن القوي البالغ مبلغا
يقرب من العلم ليس ادون من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان لم يكن اقوى والظاهر من كلام الفقهاء
انه ادون من شهادة العدلين مع ان الحاصل بها ظن وليس لعدده مقدار يرجع الى حصول الطمأنينة
في النفس نعم يستقرب اعتبار كونه فوق اربعة ليفرق بين عدد الشهادة والشياع حيث يشترط في الشهادة
العدالة دون الشياع قلت ظاهر اللغة والعرف اعتبار كثرة تزيد على هذه المقادير وليس ببعيد
اعتبار حصول العلم فيه كما في التواتر ويفرق بما مر من ورود الاخبار شيئا فشيئا في التواتر دون الشياع
لكن توقف الاصحاب وغيرهم بل منعهم من الاكتفاء بالشياع في كثير من المواطن ظاهر في عدم اعتبار العلم
اذ لا معنى للتوقف مع القطع فضلا عن المنع وقد اختلف كلام الاصحاب في تعداد ما يثبت بالشياع
ففي الدروس انه يثبت به تسعة النسب والملك المطلق والوقف والنكاح والموت والولاية و
الولاء والعتق والرق وفي القواعد عن بعض الفقهاء القول بانه يثبت به اثنان وعشرون وهي
ما عدى من التسعة المذكورة والعزل والرضاع وتعزر الزوجة والصدقات والجرح والتعديل والاسلام
والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصايا والحرية واللوث ثم قال وفي الغصب والاعسار
والعتق تردد وقد صرح الاصحاب بثبوت روية الهلال بالشياع واما الضرورة فهو
ان يشتهر الحكم بين الامة او الفرقة او اهل العرف حتى يستوي فيه العارف والجاهل والاولى ضرورة
الدين والثانية ضرورة المذهب والثالثة ضرورة العرف والمشتهر في الاول من احكام الدين وفي الثاني
من احكام المذهب وفي الثالث من العرفيات وضرورة كل حكم تفيد القطع بثبوته من اهلها فما كان من
ضروريات الدين افاد القطع بانه من الدين وما كان من ضروريات المذهب افاد القطع بانه من المذهب
وكذا العرف وهي اوثق طرق العلم بثبوت الحكم في الواقع فان قلت هذه الضروريات في الدين

قلت لا نسلم ان الشياع [illegible]

فاما
او المذهب قبل ظهورها من مصدرها وهو رئيس الدين او المذهب لم تكن معلومة لاحد من الناس ثم بعد ان ظهرت
تظهر للبعض ثم لما كانت مما تتوفر الدواعي على العلم بها اما العموم البلوى وشدة الحاجة او لمجيئها على خلاف ما عليه
العامة وتسامع بها الناس واشتهرت حتى ان وعى فيها الوضيع والبعيد والعالم والجاهل صارت بديهية لكل احد ثم
تقاذفتها الافواه وتنقلت من طبقة الى طبقة وهكذا الى يومنا هذا فما تنكر ان يكون انما ظهرت من بعض العلماء
او المعلمين بعد الطبقة الاولى المعاصرة للرئيس فلا تكون كاشفة عن مقالته قلت حكم بذلك لم علماء الاسلام
على اختلاف طرقهم وتباين عقايدهم وتكفير بعضهم بعضا ثم تنتشر في سائر الناس حتى يدين بها ارباب الديانات
وسواد ثلث وسبعين فرقة ولا يكون ممن يرجع اليه الكل ويجتمع عليه الكلمة ازاء ليظهر من قبل ثم يدين لها الباقون
ان هذا لمن اظهر المحالات في مجاري العادات على انه لو كان حادثا لوجب في العادات ان تعلم كيف حدث ومن احدثه
ومتى حدث فان مثل ذلك ان خفي فانما يخفى على بعض السواد لا على اهل الجد والاجتهاد مع طول التنقير
والتفتيش كلا بل ضرورة كل فرقة تعرف من مقالة رئيسها خصوصا اذا كانت عظيمة منتشرة في
اقطار الارض كالامامية ايدهم الله تعالى فان اتفاق كلمة العلماء والسواد مع هذه الكثرة والانتشار واجماعهم
عليه بحيث لا يرجعون عنه ولو ضربوا ضرب غرائب الابل مما تحيل العادات ان يكون الا عن مجمع كلمتهم ومرجع عامتهم
ودعوة العالم اذا احدث وان اخذها البعض لا يدين لها الكل كان هذا في الامور الاجتهادية وبالجملة
فضرورة الحكم تدل على انه من مرجع الكل ومجمع الكلمة فانه حق كان او ضلالة اللهم الا ان يعرض من الوقايع
العظام ما تشتبه الامر بسببه كما عرض لليهود من الاستيصال فضرورتهم اليوم انما تعرب عن مقالة رؤسائهم بعد
الفتنة لا عن مقالة موسى عم وكذا الفتنة العارضة للنصارى برفع عيسى وقد اتفق العقلاء
على ان الخبر المتواتر مما يفيد العلم ولا يخالف ذلك الا من انكر العيان او كابر المحسوس وهم البراهمة والسمنية
فزعموا ان العلم لا يحصل بالاخبار وبنوا على ذلك انكار النبوات وردوا ما اخبر به الانبياء من الوحي ولم
يعلموا ان في الحكمة والاعجاز ما يغني عن النقل بغير ذلك وربما فصل بعضهم بين الموجود في حال
الاخبار فيفيد العلم والمعدوم فلا يفيد وكل ذي وجدان يجد من نفسه بالضرورة العلم القطعي بالبلاد النائية
والامم الخالية والاخبار الماضية ومشاهير الانبياء والعلماء والحكماء كما يجد العلم بالمحسوسات ولا طريق
الا الاخبار ولا عجب فقد انكر السوفسطائية حصول العلم بالحس ومن هذا وهو على البهت والمكابرة قال

ما شاء ولتشبيه على الجملة في امر التواتر بجواز الكذب على كل واحد من اهل التواتر فيجوز على الجملة وبانه لو افاد
العلم لم يختص بقوم دون قوم وبان ذلك يقتضي بحقية ما تواتر في اليهود من الامر بالتمسك بالسبت على
الدوام تشكيك في مصادمة الوجدان فكان كشبه السوفسطائية والجبرية لا يستحق جوابا والحل
ان جواز الكذب على كل واحد انما هو فيما انفرد به لا حيث يجمع الكل والعلم انما ورد علينا من المجموع لا من كل واحد
وتواتر اليهود منقطع باستيصال بخت نصر فقد اختل في تلك الطبقة حيث لم يروه منهم من تحيل
العادة مخالفة خبرهم للواقع وانما افتعلوه والله اعلم عند ظهور عيسى عم وانهم لاهل الزور والبهت و
لقد كانوا حول المدينة قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله يستفتحون على المشركين بظهوره صلى الله عليه وآله كما قص الله عز وجل فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به ذبا عن مناصبهم كما وقع لنصارى نجران بعد ما شاهدوا من الجامعة الكبرى ما شاهدوا
وانما اضلهم الرؤساء على علم كحيي بن اخطب في اليهود والاسقف والعاقب في النصارى ولقد اسلم فيما
يقارب السبعين بعد المائة حبر عظيم من احبار اليهود لرؤيا راها فاستخرج من التورية في بشارة رسول الله صلى الله عليه وآله
ودلائله والامر باتباعه ما يزيد على مائتي اية والفها في كتاب وقرأها واسلم قبل ذلك من النصارى قسيس كبير
والف كتابا ذكر فيه كثيرا من مخازيهم ومعايبهم ولعبهم بالدين وشركهم بالله العظيم واختلافهم بعد رفع عيسى عم
واختراع المنتحلة اربعة اناجيل بعضها يخالف بعضا ولم يزل الواحد بعد الواحد يسلم ويخبر ويبني بما كانوا
يخفون واذا انقدح تواترهم بهذا العارض فاظنك بضرورتهم واعلم ان ليس كل خبر يجري فيه التواتر
انما ذلك هو الخبر الذي يكون علم المخبرين فيه ضروريا ما عن حس او تواتر او شايع برجحان اليه او ضرورة
فمن ثم لم يفد اخبار الحكماء على كثرتهم باجمعهم والائمة من الاحكام العقلية ولو اخبروا عن البلدان والمشاهدات
لجاء العلم وكذلك سائر اهل العلوم في الاحكام النظرية بخلاف الحسية كالعربية ثم ان لحصول
العلم بالمتواتر شرطا وهو ان لا يكون المخبر مسبوقا بشبهة فان الشبهة تمنع من حصول العلم ومن ثم لم يحصل
العلم لليهود والنصارى بما تواتر عندنا فيها من معجزات النبي صلى الله عليه وآله ولا للمخالفين بما علمناه من النص الجلي ان
صدقوا ولم يكابروا ثم انهم بعد اتفاقهم على حصول العلم بالتواتر اختلفوا في العلم الحاصل به اهو ضروري او
نظري الاكثرون على الاول وهو الحق فان من وردت عليه الاخبار حتى تواترت جاءه العلم مضطرا اليه
ماخوذا بعنقه من دون تمهيد مقدمة وترتيب نظر كالاكثر ولقد اطالوا في ذلك واكثروا من ايراد الشبه

شرط حصول العلم بالتواتر

الكلام في الخبر الواحد

حتى توقف السيد المرتضى ره عن القطع باحد الامرين وهو تطويل بلا طائل واما الآحاد فهو
خبر لم يبلغ حد التواتر ولو في بعض الطبقات ثم ان زادت رواته في جميع الطبقات على ثلثة سمى
مستفيضا ويسمى المشهور ايضا وقد يطلق المشهور على ما اشتهر على الالسنة وان اختص باسناد واحد بل
وان لم يوجد له اسناد اصلا وربما حف خبر الواحد بقرائن يبلغ به الى العلم كما اذا اخبرت بموت انسان
ثم تسمع الواعية في داره ورايت سعي الناس في تجهيزه واحضر السرير وجميع المشيعة ثم شاهدت بعد ذلك
اجتماع ورثته لقسمة تركته فانك تعلم علما يقينيا لا يعتريه الشك بساحته ان قد مات وهو في الناس اكثر
من ان يحصى فلا وجه لانكار كثير من القوم ذلك الآن يريدوا ان الخبر في مثل ذلك لا مدخل له في الافادة
وانما حصل العلم من القرائن بدليل انه لو لم يكن لافادت العلم ايضا فلا معنى لنسبته اليه ولو بالمعونة وفيه انه
لا يبعد من بعض القرائن فكان له مدخل في الافادة ثم لما كانت دلالة الكل على مضمونه صح نسبة الافادة
اليه بمعونتها وكيف كان فذلك الذي يريد بافادة العلم وان علمنا على انهم لا يريدون ذلك فانهم
تعلقوا في الانكار بانه كثيرا ما يظهر الكذب مع قيام القرائن كما يجيء الخبر بالموت وتسمع الواعية ثم يتبين انه
احياء والجواب انا لا ندعي ان كل خبر محفوف يفيد العلم الذي لا يجوز معه النقيض وبالجملة فحصول
العلم القطعي في بعض المواطن مما لا ينبغي الشك فيه ثم هنا امور مخصوصة اذا جاء خبر الواحد على وفقها
فلا كلام في انه يصير بمكانة المعلوم وان لم يفد العلم حتى عند من لا ياخذ بخبر الواحد كالمرتضى ره ومن حذا
حذوه وهي اربعة ظاهر الكتاب وما في حكمه من السنة المعلومة واجماع الفرقة ودليل العقل كاصل
البراءة واصل الاباحة وتسمى القرائن الاربع فان كان الخبر مطابقا لواحد منها كان في حكم المعلوم و
اخذ به من لا ياخذ الا بالمعلوم قال الشيخ ره في العدة القرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار التي
لا توجب العلم اشياء اربعة الاول منها ان تكون موافقة لادلة العقل ومقتضاه ثم ذكر ان الخبر اذا دل
على اباحة شيء كان موافقا لمقتضى العقل على القول بان الاصل في الاشياء الاباحة وكان ذلك
دليلا على صحة متضمنه ووجب الاخذ به الا ان يدل دليل على الحظر واذا دل على حظره كان موافقا
لدليل العقل على القول بان الاصل هو الحظر ودل ذلك على صحة متضمنه ووجب الاخذ به الا ان يدل دليل
على الاباحة واذا دل على الوقف كان موافقا لمقتضى العقل على ما اختاره هو وجماعة من ان الاصل في

الاشياء

الاشياء هو الوقف ووجب الاخذ به الا ان يدل دليل على اباحته او حظره ثم قال ومنها ان يكون
الخبر موافقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دال على صحة متضمنه
الا ان يدل دليل يوجب العمل يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم او ترك دليل الخطاب فيجب
المصير اليه قال وانما قلنا ذلك لما سنبينه من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الآحاد ثم عد
منها السنة واجماع الطائفة وذكر ان موافقة الخبر لاحدها دليل على صحة متضمنه وان جاز ان يكون ذلك
الخبر في نفسه كذبا ثم قال فهذه القرائن تدل على صحة متضمن اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها انفسها
ومتى تجرد الخبر عن هذه القرائن كان خبرا واحدا محضا ثم ينظر فيه فان كان هناك ما يدل على خلاف ما
تضمنه هذا الخبر من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان لم يكن هناك ما يدل
على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح
احدهما على الآخر وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله وكذا ان
وجدنا هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستندا الى خبر آخر ولا الى دليل يوجب العلم
وجب اطراح القول الآخر والعمل بالقول الموافق وقال في الاستبصار بعد ان قسم الخبر الى متواتر و
غير متواتر وحكم بان المتواتر يوجب العمل وتحصيل العلم به بانفسه وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه
يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى ايضا يجب العمل به وهو لاحق
بالقسم الاول والقرائن اشياء كثيرة وعد منها المطابقة لادلة العقل والمطابقة لظاهر القرآن
من عموم او دليل خطاب او فحوى والمطابقة للسنة المقطوع بها كذلك والمطابقة لاجماع المسلمين والمطابقة
لاجماع الفرقة المحقة وقال السيد المرتضى ره فقد بان ان الاخذ بالخبر المقرون باحد القرائن
ولو اصل براءة مما لا كلام فيه انما الكلام في غيره من الآحاد وقد اختلف الناس فيه فمن موجب للاخذ به
ومن مانع ثم اختلف كل من الموجبين والمانعين في ان الوجوب والمنع هل هو عقلي او شرعي واكثر الفقهاء
والمتكلمين على الايجاب وانه انما وجب بالدليل الشرعي وان ليس في العقل ما يدل عليه وذهب قوم
منهم القفال وابن سريج وابو الحسين البصري الى ان في العقل ما يدل عليه كما اشرنا وليس لهم في ذلك
الا ما يتخيل من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون وانه لو لم يؤخذ به لخلى كثير من الوقائع عن الاحكام

والجواب عن الاول ان العقل انما يقطع بترك الاخذ به لو لم يمنع الشرع بل الحكم من الاخذ في الشرع بالظني
ولو صح ذلك لوجب قبول خبر من يدعي النبوة من دون برهان انما يصح ذلك في تدبير المرء لنفسه وسياسته
لمن يليه لا في الشريعة التي يراد اجتماع العالم عليها من دون تغيير بل تجويز الاخذ بالظن في مثل ذلك مظنة الضرر
وعن الثاني انه لا تعطيل بعد قيام الادلة على الاخذ باصل الاباحة وذلك انا متى لم نجد في الواقعة حكما
عملنا فيها بما يقتضيه الاصل من الاباحة او الحظر وذهب الجبائي الى ان في العقل ما يمنع من التعبد
به وليس الا ما اشرنا اليه من ان العقل يابى ان ياخذ في الامر الذي يراد الاجتماع عليه بما يعود عليه بالشتات
واختلاف الكلمة من التعلق بالظنون والجواب ان خبر العدل الثقة والمحفوف بالقرائن بعد العلم بالشريعة
لا يفضي الى الاختلاف خصوصا على النمط الذي سلكه اهل الاجتهاد والاحتياط ومراعاة ما استقامت
عليه طريقة الفرقة فان في تركه بعد ذلك مظنة الضرر واي مانع في العقل من ان يتعبدنا الله تعالى بالاخذ
باخبار الثقات او الاخبار المحفوفة بما تسكن اليه النفوس حسبما استقامت عليه طريقة العالم وجرت به عادة
الناس انما عليه ان يكون ما تعبدنا به مصلحة وهذا الخلاف بين اهل الخلاف واما اصحابنا فكلمتهم
متفقة على جواز التعبد بخبر الواحد حسبما ذكرنا اللهم الا ما يحكى عن ابن قبة من القول بالامتناع عقلا وما صار
اليه بعض المتاخرين من دعوى الوجوب عقلا حتى استدل بذلك على وقوع التعبد به وانما اختلفوا في وقوع
التعبد به شرعا فالسيد المرتضى ره وابن البراج وابن زهره وابن ادريس على القول بعدم الوقوع وانه
ظاهر المفيد فيما حكي عنه حيث يقول خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر الى
العلم وربما يكون ذلك اجماعا او شاهدا من عقل او حاكما من قياس والشيخ والمتاخرون على التعبد
وهذا الخلاف انما وقع بين من تكلم في الاصول منهم ودونها كالشيخ المفيد والسيد ومن بعدهما واما من
تقدم هولاء من اعلام الائمة او تاخر عنهم كالكليني والصدوقين فان طريقتهم في اصولهم وتعويلهم في احكامهم
وفتاويهم ليس الا على اخبار الاحاد المروية فيها وافقت احد الادلة الاربعة المذكوره ام لم توافق الا ان
يشذ منهم من اورد فيضعفوه ويعرضوا عنه وهذه الطريقة يعرفها منهم كل من رجع الى اصولهم وجوامعهم ونظر في
سيرتهم بل قال العلامه ره بعد ان حكى هذه الطريقة عن الصحابة واما الامامية فالاخباريون منهم
مع كثرتهم في قديم الزمان كانوا لا يعولون في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع

والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى السيد المرتضى ره واتباعه
لشبهة حصلت لهم هذا كلامه ونسبة ابن الحاجب المنع من العمل باخبار الاحاد الى الرافضة انما كانت لمكان
السيد فانه ملأ الافاق بالكلام وعلق كثيرا على كتبهم كان في على المغني وكتبه ومسائله في الاصول منتشرة
خصوصا في بغداد وانما فيه النقل فاذا سمع واحد من الشيعة يقول ذلك نسبه اليهم فكيف اذا وجد شيخ
السيد قد ملأ الدفاتر بادعائه ان الامامية على ذلك وان خبر الواحد عندهم بمنزلة القياس افتراه بعد ذلك
يتوقف في النسبة وما كان ليتعب نفسه من وراء ذلك في تعرف طريقتهم وكيف كان فاهل مكة ادرى
بشعابها ومن الغريب ما وقع لصاحب الوافية من نسبة ذلك الى ظاهر الصدوق في الفقيه بل الشيخ والمح
بل زعم انه لم يعثر على احد يصرح بحجية خبر الواحد ثم ذكر حكاية السيد الاجماع على العدم وطريقة الصدوق ره
في جميع كتبه على كثرتها في اصول الدين وفروعه لا تكاد تخفى ولكن وقع في الكتاب المذكور ما يوهم ذلك
فانما يريد باخبار الاحاد ما جاء به من لا نعرف او كان خارجا من طريقتنا او شاذا او كان مرفوضا الا ما رواه
اصحابنا في كتبهم وعملوا عليه واما شيخ الطائفة فطريقته في كتب الاخبار وكتب الفتاوي اوضح من ان تنكر
نعم كلامه في العدة ربما اوهم ذلك قبل التدبر والاستقصاء وذلك انه نسب القول بوجوب العمل به
شرعا الى المخالفين وصمم النكير عليهم وابطل كلما تعلقوا به لكنه بعد ذلك صرح بالحجية في عدة مواطن ويتمم
الادلة ويحكي اتفاق الطائفة على العمل بهذه الاخبار وانا احكي لك نبذا من كلامه لتعرف حقيقة الحال قال
بعد ان حكى اختلاف المذاهب في ذلك ما نصه واما الذي اختره من المذاهب فهو ان خبر الواحد اذا كان
واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلعم او عن واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته وكان سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه لو كان هناك
قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد
جاز العمل به ثم اخذ في الاستدلال لما صار اليه بالاجماع وغيره وهو كما ترى صريح في وجوب العمل بخبر الثقة
المجرد عن القرائن فان ما اخذه من الشرائط لا يزيد على العدالة وانما عبر بالجواز دون الوجوب لان الغرض
الان انما هو الاثبات وذلك كاف فانه متى جاز العمل به ادرك من المدارك وجب كالادلة الاربعة والا
امتنع كالقياس وما كان ليكون بحيث ان شاء اخذت به وان شاء اعرضت عنه بل قد اوجب

حكاية كلام الشيخ ره في حجية خبر الواحد

العمل بخبر الثقة وان كان من باقي فرق الشيعة قال في الفصل الذي عقده لذكر القرائن وغيرها ما نصه وان
كان ما رووه يعني الفطحية والواقفية والناووسية واضرابهم ليس هناك ما يخالفه ولا يعلم من الطائفة العمل
بخلافه وجب ايضا العمل به ان كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد
قال ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة
بن مهران وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هولاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة ابن مهران و
الطاطريون وغيرهم فيما لم يكن فيه عندهم خلافه وكذا قال في الفاسق من الامامية ان كان ثقة في روايته
بل اوجب العمل بما يرويه العامي الثقة قال في هذا الفصل ايضا فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل
المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عم نظر فيما يرويه فان كان هناك في طرق الموثوق بهم ما يخالفه
وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به
وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به
لما روي عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي عم قال ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن
دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عم ولم ينكروه الى غير ذلك مما يطول تعداده وقال في الاستبصار
بعد الذي حكيناه عنه في القرائن ما نصه واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه
القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فان كان لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به
لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به ثم قال
وان كان هناك ما يعارضه وذكر احكام المتعارضين ومقاماتهما وبالجملة فمذهب الشيخ في ذلك ليس بالمتين.
ثم زعم المحقق ان الذي بينه من كلام الشيخ وان كان يكلم هو انه انما يعمل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب وان كان الراوي اماميا اذا كان سليما عن المعارض وان الاجماع الذي ادعاه على
العمل بهذه الاخبار لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به واما المحقق ره فكلامه في كتابه ليس بالمتين به وذلك
انه بعد ان حكى مذهب السيد وما احتج به ومذهب الشيخ وحجة الثلث ولم يتعقب الاحتجاجين بشيء اخذ
يتكلم عن نا قل قال ان خبر الواحد قد يقترن بما يدل على صدق مضمونه وذكر ان القرائن اربع الكتاب ولو عموما

او فحوى والسنة والاجماع ودليل العقل ثم ذكر انه اذا تجرد عن هذه القرائن ولم يوجد ما يدل على خلاف
متضمنه افتقر العمل به الى اعتبار شرائط ثم ذكر الشرائط الخمسة المعروفة العقل والبلوغ والايمان و
العدالة والضبط ثم لم يزد على ذلك شيئا بل سوى في قبول رواية العدل بين الرجل والمرأة الحرة والمملوكة
لمكان المقتضي بل تجاوز عن هذا المقام وحكم بان الراوي اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية
قبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق قال لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعرف منه الفسوق المانع من القبول وقال ان راوي الاصل اذا قال لا اذكر ولا اعلم لم يكن قادحا
لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة في الفرع ينفي التهمة عنه وحكى عن الشيخ في المرسل انه
اذا كان ممن لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا والا قبل بشرط ان لا يكون لروايته معارض من المسانيد الصحيحة
وانه احتج على ذلك بعمل الطائفة فاقره ولم يتعقبه بشيء ثم حكم بان مخالفة مذهب الراوي
لروايته غير قادح فيها قال لجواز ان يكون رأى ذلك بما ظنه دليلا وليس بدليل ثم رجح المعارض المعروف
على المجهول والمسند على المرسل ولم يتعرض للكتابة وحكى عن الشيخ انه رجح ابعدهما من قول العامة على اقربهما
وانتقد عليه ذلك قال والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عم وهو اثبات
لمسألة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره نعم كلامه
في المعتبر لا يشتبه فانه بعد ان ذكر اختلاف الناس في خبر الواحد وانهم ما بين افراط وتفريط واعاب على
من اقتصر على سليم السند وقال انه طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح
كما يعمل بخبر العدل والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب
او شذ يجب اطراحه ثم احتج لكل واحد من هذه الامور الثلثة وموضع الاشتباه من ذلك امران احدهما
انه احتج على تحجير المقبول بما ظاهره ان المراد بالمقبول المجمع على قبوله والعمل به وليس كذلك فانه يكون حينئذ
قسما من المقرون فكيف يجعل قسيما له مع انه بمعنى عن التوسط بل هو الاجحاف وكيف يعيب على من شرط
سلامة السند وهو يشترط الاجماع على القبول والعمل ولا يبعد ان يكون اراد بذلك ما اجمعت الطائفة على
الاخذ منه والتناول وقبول ما يتعلق به منه في المخاصمات من الاصول المشهورة والكتب المعتمدة التي
كان عليها مدار الشيعة وفيها مدارستهم وان كانت الرواية غير متحرف او مجروح الثاني انه قال في اخر كلامه

لانه لو لم يكن خبر الواحد حجة لما نقل لانا نقطع في ذلك بنقل خبر من عرف فسقه وكفره ومن قذف بوضع الاخبار
ورمي بالغلو وبالاخبار التي يستدلوا بها في البحوث العلمية كالتوحيد والعدل والجواب في الكل واحد وانت
تعلم ان الكلام انما يؤخذ على ظاهره اذا لم يكن هناك ما يدل على ارادة خلاف ظاهره والظاهر الذي
يلتئم عليه اطراف كلامه انه لم يرد بمطلق خبر الواحد وانما اراد المجرد عن القرينة لكونه رواية ثقة مامون مع كونه غير موجب
ولاثبات كما هو المتعارف بين المتقدمين فانهم اذا اطلقوا خبر الواحد في امثال هذه المقامات فانما
يريدون به ذلك وهو الذي اجمعوا على رده واشتبه فيه من اشتبه لا ما ليس بمتواتر وان كانت رواية ثقة
من الاصحاب مامون غير مرفوض ولا شاذ ولست ترى الشيخ وهو ممن يصرح بقبول خبر الواحد العدل بل
كل مامون ينادي برد خبر الواحد في مواطن شتى ويقول انه كالقياس وقصارى امره ان يكون كلامه هذا من
المتشابه فيجب رده الى محكم كلامه هذا مع ان طريقته في الاخذ بالاخبار طريقة الاكثرين وقل ما يتعلق
بالاجماع وما زال ينكر على ابن ادريس في دعوى الاجماع فلو كان على مذهب القوم لسلك سبيلهم في بناء
الاحكام واما دعوى عدم وجود من يصرح بذلك فليت شعري كيف يكون التصريح اوليس هذا شيخ
الطائفة ورئيسها قد صرح بذلك في غير موضع قل لي اي ما اعتد القول واهل الكيس على المتقدمين و
المتاخرين على هذه الاخبار عدا السيد ومن ذكر معه فما يصنع بالتصريح بعد وضوح المسلك واما دعوى السيد
الاجماع فقد وقعت منه في غير موضع بل ربما ادعى العلم الضروري بذلك قال في المهذبات على ما
حكى في السرائر ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتاخرهم يمنعون من الخبر العمل باخبار الاحاد ومن
القياس في الشريعة ويعيبون اشد العيب على الذاهب اليها والمتعلق بها حتى صار هذا المذهب لظهوره و
انتشاره معلوما ضرورة منهم وقال في التبانيات على ما في المعالم ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم كنفي القياس وانا اقول كما قال في المعالم ونعم ما قال
ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل به على الاطلاق غير حاصل لنا وهذه الدعوى لا تنفي فيها الاولى فقبله
والحكم بها بمجرد ذلك نقض لغرضه سلمنا لكنهم انما ارادوا بما منعوا من الاخذ به ما لا يعرفون او ما يجري مجراه لا يعرفون
بدليل ان ذلك هو الذي يكون عندهم بمنزلة القياس وان المشاهد من طريقتهم خلاف ذلك بل الذي يظهر
من كلام السيد ان الاجماع الذي ادعاه امر استنبطه من القلة لم يسبها اجمعوا على المنع من القياس وذلك انه قال

في

في الموصليات بعد الذي حكيناه عنه ان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية
على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم ع فيما يجيء مختلفا
من الاخبار عند عدم الترجيح كلها ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا ينقض ما قدمتموه قلنا ليس
ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه ملتبس محتمل وقد علم كل
موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم وكذلك نقول في
اخبار الاحاد هذا اللفظ على ما في السرائر وكيف كان تعويل الطائفة على اخبار الاحاد ليس بالمشتبه الملتبس انما
الاشتباه والالتباس في علة الامتناع من القياس فقد يجوز ان يكون ليس هو الظن من حيث هو ظن بل
لخصوص هذا الظن الذي صدر لا عن حجة شرعية ولعل ذلك غر السيد في دعوى الاجماع بل الظاهر انه وجد
طريقة الاصحاب مستقيمة على المنع من الاخذ بخبر الواحد من حيث انه خبر واحد الا ان يرويه الثقة المامون من
طرقنا وانه كالاجماع ضرورة ولذلك لانهم ياخذون بما يرويه القوم في رواتهم عن ان ذلك ليس من
خواص الامامية بل القوم كذلك لا ياخذون بما يروونه وفي لسان الخواص ما حاصله ان هذه الكلمة اعني خبر
الاحاد على ما يستفاد من تتبع كلامهم تستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد
او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول
بها عند جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا
قد يشمل الاولين ومقابلهما فاقول فلم يعتبره رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو
الاول لا غير كما يظهر من العدة حيث صرح بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب او فاسقا
بجوارحه وقال في موضع اخر قد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته
وما انفرد السيد برده هو الثاني لا غير كما يظهر من جواب المسائل التبانيات واما الثالث فلم يتحقق من احد
نفيه على الاطلاق ثم ذكر ان غير المتواتر ثلثة اقسام الشاذ وما عمل به جماعة وما عمل به الخواص ولم
ينكره احد منهم وهو المسمى بالمجمع عليه الذي لا ريب فيه وكيف كان فقد بان ان السيد والشيخ في خبر
الواحد على طرفي نقيض هذا يمنع من الاخذ به الا ان يقترن باحد الادلة وذلك يجري حتى في المجرد ومن
الهذيان دعوى صاحب الفوائد ان الشيخ لا يجيز العمل الا بخبر المقطوع بصدوره عن الائمة ع وان ذلك

هو مراد المرتضى ره عند التحقيق قال وصارت المناقشة بينهما لفظية لاكما توهم العلامه ومن تبعه ولسيته اذ الآحاد
انظر ولعت في الجمع وحكى خلاف الواقع كيف لا غير شيخنا العلامه ره احتشا وتوكيله وكانه بناه على
ما يزعم ان اخبارنا كلها قطعية الصدور والى يتم له ذلك والشيخ يصرح بتقسيم هذه الاخبار الى المعلوم
وغيره وغير المعلوم الى ما يعمل به وما لا يعمل به والسيد لا يزال يرد الاخبار التي ياخذها الشيخ متعلقا بانها
اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا نعم فذلك ان السيد والشيخ واتباعهما متفقون على العمل باكثر هذه
الاخبار فالسيد يدعوى انها متواترة او معلومة الاحكام بالاجماع او الضرورة والشيخ من حيث انه يجز العمل
بخبر الواحد الا ان طريقتهما واحدة **فصل** احتج المنكرون منا للتعبد به شرعا بامرين
احدهما دعوى الاجماع على الامتناع من الاخذ به وهو حجة المرتضى ره في اكثر مسائله وكتبه الثاني ان التعبد
بما يكون التعبد به توقيفي على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل فكان يكفي في المنع من التعبد بخبر الواحد
عدم ورود ما يدل على التعبد به لكنه قد جاء ما يدل على المنع وذلك كل ما دل على المنع من الاخذ بغير العلم كقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكل ما جاء في الذم على اتباع الظن كقوله تعالى
ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وربما تعلق السيد بهذا ايضا قال في الذريعة بعد ان اشار
الى عدم قيام الدليل الشرعي على ذلك وهو دليل العدم كانه سائر الشرعيات الزائدة على ما علم في الشرع
كصلوة زائدة وصوم زائد واما منكروا المخالفين فتعلقوا بامور هذا احدها الثاني ان الكلمة منفقه
على عدم الاخذ به في اصول الدين فكذا في فروعه قياسا عليها بجامع مع انهما تكاليف شرعية الثالث توقف
النبي صلعم في خبر ذي اليدين حتى شهد ابو بكر وعمر وكان جل ما تعلق به المنكرون من الفريقين هذه الامور الاربعة
ولما كانت دعوى اجماع الامامية مبنية على اشتباه محل النزاع بغيره لما عرفت من انهم انما ارادوا بخبر الواحد
الذي لهجت السنتهم بالمنع من الاخذ به هو الخبر الذي جاء نابه من لا نعرف او خالف طريقتنا او اعرض عنه
الاصحاب لشذوذه لا كل ما ليس بمتواتر حتى ما يرويه ثقات اصحابنا كيف والطريقة مستقيمة من قديم الدهر
على خلاف ذلك واتفاق الطائفة على عكسه وكان حديث القياس عندنا غير مسموع ولا معتد به مع
الفارق وهو ههنا متحقق للفرق الظاهر بين الاصول والفروع كيف واصول الدين كاسمها دعائم
الدين واساطينه بل ما تألف الدين منه فكيف يقنع بالتدين بالاديان والدخول في الشرائع بغير القطع

والبقين

في ان النافين لحجية اخبار الاحاد

والبقين حتى يستيقن ويعرف عن ماخذ واليقين يرجع ومن هو مولاه ليا خذ بما يفهم من خطاباته ومحاوراته
على ان اصول الدين ظاهرة الحجج ساطعة البراهين لا مشقة في التكليف فيها بالعلم بخلاف الفروع
وكان الاخر خارجا عن محل النزاع اذ الكلام انما هو في مظنون الصدق وخبر ذي اليدين مظنون الكذب
لانفراده من بين الجم الغفير بما يندر وقوعه على ان هذا الخبر وامثاله عندنا من المهملات المقطوع ببطلانها
لاشتماله على ما يمتنع عليه لم يبق الا الثاني ومن ثم اقتصر عليه الشريف ابو المكارم فقال في الغنية التعبد بالعمل
بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا ثبت ذلك لم يجز العمل به لان العمل لابد ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون
ههنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب واذا كان العلم بصدق
الواحد متعذرا لم يبق الا العلم بوجوب العمل واذا كان موقوفا بالدليل الشرعي ولا دليل في الشرع دليلا عليه
وجب نفيه وربما اهمل بعض المتاخرين الاحتجاج باصالة عدم التعبد وتعلق بما ضم اليه اعني ما دل على
المنع بزعمهم لسهولة ماخذه وعدم توقفه على اثبات هذا الاصل الذي ربما وجه المنع عليه من حيث ان
الاخذ بخبر الواحد ليس بعبادة ليكون توقيفيا ويكون الاخذ به خارجا عن الاصل والحق انه ان لم يكن
عبادة فهو مدرك للعبادات والمعاملات وغيرهما من الاحكام مع ان من ياخذ به يقول انا مكلفون
بذلك متعبدون به على وجه الايجاب والتحتيم وليس التعبد به مخصوصا بالعبادة بل كل تكليف فهو تعبد
ومن المعلوم ان التكليف والتعبد لا يكون الا على توقيف من الشارع الا ان يكون مما يستقل به العقل
وكيف كان فالحجة من الاحكام الوضعية كالسببية والشرطية لابد لها من دلالة شرعية ونحن نقول
ان كل ما دل على الامر بطاعة رسول الله صلعم والنهي عن معصيته ووجوب امتثال اوامره ونواهيه والاخذ
عنه والرجوع اليه توقيف من الشارع وتكليف بالاخذ بخبر من يخبر عنه اذا كان ممن تطمئن النفس الى خبره
كما كان تكليفا بالرجوع الى كلامه المسموع منه وفعله وتقريره لمشاهد للاستواء الكلية في صدق اسم الطاعة و
~~المعصية في الاخبار~~ على الاخذ به والمعصية على الترك حسبما جرت به عادات العبيد مع مواليهم وليس يتوقف
تحقق الطاعة والمعصية في الاخبار على العلم القطعي بل على ما تطمئن به النفس انما يجب العلم القطعي في التدين
بالاديان والدخول في الشرائع وجملة القول في ذلك ان الذي تقتضي به الحكمة ويحكم به صحيح النظر ان لا
يجوز التدين بدين والدخول في شريعة الا بالعلم اليقين الذي لا يحوم حوله الشك والا لانبسط العذر لاهل

حكاية قول ابي المكارم

اختلاف الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة ولم تقم بينة على احد حجج الله بعد ان عرف حقيقة الدين وسلامة
المذهب ويدري الى من يرجع وعمن ياخذ فالذي يجب عليه ملازمة طاعة ذلك المرجع لقوله تعالى اطيعوا الله ورسوله
واولي الامر منكم فكلما تحقق مفهوم الطاعة من الطرق التي تصح سلوكها اليه كصدور الامر ولو بالاشارة
مشافهة او حكاية على لسان من تطمئن النفس الى حكايته عادة او مكاتبة على ايدي ثقة وكذا التقرير والتاسي
وما لا يصدق عليه اسم الطاعة في العرف فان كان موصلا الى نفس الامر والواقع كالاجماع وحكم
العقل القاطع فكذلك للقطع ببلوغه الى ما عليه الشارع والا فلا بد في سلوكه من دليل يقطع العذر ومن هنا
يظهر لك ان الاخذ بخبر الثقة جار على الاصل وان لم يفد الا الظن لصدق اسم الطاعة على الاخذ به لكونه من
الطرق المعتادة فيها وهذا بخلاف القياس والاستحسان ونحوهما من طرق الظن لعدم الصدق فلا بد في سلوك
مثله من طريق قاطع وكذا الشهرة في الفتوى فان كلام المفتين انما يرجع الى ظنه وليسوا بنقلة فلا يصدق
اسم الطاعة بالاخذ بها وليس هناك قاطع على الاكتفاء بها والاكثرون على ان الاخذ بخبر الواحد خارج عن الاصل
كساير الظنيات ومن ثم اشتهر الاستدلال على حجيته فان قلت تحقق الطاعة في الاخذ بخبر الثقة
وان اقتضى جواز العمل به ولكن ما دل على المنع من الاخذ بغير العلم وما جاء في ذم الاخذ بالظن خصوصا ما علل
به الظن بانه لا يغني من الحق شيئا كما وقع في سورة يونس والنجم قاض بالمنع من الاخذ به قلت العلم في
اللغة والعرف ما تسكن به النفس ولم يذكر في الصحاح والقاموس للعلم معنى سوى المعرفة قال تعالى فان علمتموهن
مومنات وقال تعالى لا تعلمهم وكيف كان فليس المراد بالعلم في الاية العلم القطعي بل المعرفة وهو ما يحصل
اطمينان النفس وذلك حاصل بخبر الثقة تقول اعلمني بذلك فلان اذا اخبرك به ولذلك ترى الناس
يعتذرون من عول عليه واخذ به وقد سمي في موثقة سماعة ما يحصل بالاخبار علما وذلك انه روى عن
ابي الحسن موسى ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا ولا يرد علينا شيء الا وعندنا فيه
شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا بعضا
الى البعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ما لكم وللقياس اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا وان جاءكم
ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه فتراه كيف سمى ما عندهم واكثره انما يكون بوسائط وما يحدث بعضهم بعضا
علما ومكان جل شانه ان ينهى ان يحدث بخبر الثقة بل المروي في التفاسير ان المراد النهي عن البهتان وقول

الزور ففي المجمع لا تقول سمعت ولم تسمع ورايت ولم تر وعلمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة
وقيل معناه لا تقف في قفا غيرك شيئا اي ان مر بك فلا تتبعه عن الحسن وقيل هو شهادة الزور عن محمد بن الحنفية
وفي الكشاف عن ابن الحنفية ان المراد بذلك شهادة الزور وعن الحسن ان معناه لا تقف اخاك المسلم اذا
مر بك فتقول هذا فعل كذا ورايته يفعل وسمعته ولم تره ولم تسمع قال وقيل القفو شبيه القذف
ومنه الحديث من قفا مومنا حبسه الله تعالى في ردغة الخبال حتى ياتي بالمخرج ثم انشد في ذلك للكميت وغيره
ونحوه ما في الجوامع وفي تفسير علي بن ابراهيم عن الامام ع لا ترم احدا بما ليس لك به علم قال رسول الله
من بهت مومنا او مومنة اقيم في طينة خبال او يخرج مما قال عن ان شيخنا ابا علي بعد ان حكى التفاسير قال
والاصل انه عام في كل قول وفعل وعزم يكون على غير علم وقال في الكشاف بعد قوله تعالى ولا تقف
ولا تتبع وقرى ولا تقف فقال قفا اثره وقافه ومنه القافة يعني ولا تكن في اتباعك ما لا علم به من قول
او فعل كمن يتبع مسلكا لا يدري انه يوصله الى مقصده فهو ضال والمراد النهي عن ان يقول الرجل ما لا يعلم
وان يعمل بما لا يعلم لكن المروي في تفسيرها عن الائمة ع والصحابة والتابعين هو ما سمعت فلا تنهض لما قالوه
ولئن كان القفو بمعنى الاتباع فالمراد النهي عن اتباع ما لا علم فيه فان ذلك معنى العلم لغة وعرفا لا خصوص
الجزم واليقين كما عرفت ولا ريب ان من سلك سبيلا دله عليه الثقة العدل لا يكون سالكا على غير معرفة واما
ما جاء في الظن فالمراد به ما يقابل العلم المذكور اعني ما لا تطمئن به النفس ولا تسكن اليه القلب بل الخرص و
التخمين والاخذ بمجرد الاحتمال والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثر من غير برهان وبالجملة ما لم يبلغ
الى الحد الذي يقال فيه انه فعل عن معرفة ولا يخرج عن دائرة التردد والاضطراب وان رجح فان ذلك هو معنى
الظن لغة قال في ق الظن هو التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم والحاصل ان الاعتقاد الراجح
ان سكن به القلب فهو العلم وان لم يحصل منه السكون فذلك الظن وبالجملة انما يطلق الظن على الراجح
من حيث التردد وعدم السكون وان كان راجحا وهو الذي لحظه صاحب ق في قوله التردد الراجح ولئن
سلمنا تناول الظن لكل ما عدا الجزم وان سكنت به النفس قلنا المساق عام كقوله ان هم الا يظنون
وان يتبعون الا الظن انما هو ذلك كما يرشد اليه قوله وانهم الا يخرصون وقوله ان يتبعون الا الظن وما
تهوى الانفس وربما فسر شرذمة ان هم الا يظنون بالكذب وليس يريد ما يتناول الاخذ بالخبر به الثقة عن او جب

عليهم الرجوع اليه وكيف نهى عما كشفت به الطاعة وتجانب به المعصية او نعيبه اولست ترى ان من يتناول عن الانبياء والائمة بواسطة او وسائط بعد في الاتباع واهل الطاعة وهل لمن بعد عنهم طريق الا ذلك وما كان لو جب على الناس ان يشد والرحال اليه كلما عرضت حاجة او يتفقوا حتى تتواتر الاخبار على ان الذين ورد فيهم ذلك انما كانوا في سالكهم كك انظر الى قوله تعالى في النجم ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملئكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ما لهم بذلك من علم ولا هم الا يخرصون من خرصا والخرص لا يغني من الحق شيئا وقال في يونس بعد قوله هل من شركائكم من يهدي الى الحق الاية وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي مجرد الظن والاحتمال من دون رجوع في ذلك الى مدرك وان الاخذ بالظن هكذا لا يغني من الحق شيئا ولقد قال شيخنا في الجوامع في تفسير قوله سبحانه وما يتبع اكثرهم الا ظنا الا قول لا يستند الى دليل وليس من التخصيص لهذه الخطابات بموارد ها كما صار اليه ناس ليرد ان اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص ما ورد فيه ولو خصصنا ها بما لو عرفنا ها على الاعتقادات فانها انما وردت فيها وانما ذلك كشف وبيان لما اراد بالظن في امثال هذه المقامات هذا وقد حكى صاحب مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة ان للظن اربعة معان اثنان متضادان وهما الشك والعلم واخوان الكذب والتهمة وذكر ان الشك اكثر من ان تحصى شواهده وعلى هذا فيكون مجملا بل ظاهر الصحاح ان المعنى المتعارف للظن هو الشك وذلك انه لم يبينه لكنه شرح ما جاء بمعنى العلم بقوله فظنت لهم ظنوا بالعين مدجج سراتهم في الفارسي المسرد ثم قال اي استيقنوا وانما يخوف عدوه باليقين لا بالشك كانه انما قال ذلك لان اليقين يقابل بالشك كما قال تعالى ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين فان الشك عندهم خلاف اليقين كما هو في الصحاح و القاموس والمجمع وحكاه عن ائمة اللغة والشك يتناول الراجح والمساوي ونحن لمغنا عن التعلق بمثل هذا وطريق اخر في الجواب وهو ان الممنوع من الاخذ به انما هو الظن من حيث هو ظن كما يرشد اليه قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا اي مجرد الظن لا ما يصدق عليه هذا الاسم من دون رجوع الى وزر وان كان اتباع شئ هو في نفس الامر مظنون لا مقطوع به لكن لا من حيث انه مظنون والا لا اخذنا بكل ظن بل من حيث انه صادر عن المعصوم برواية الثقة العدل ولئن تغاضينا عن هذا كله وقلنا يتناول ما جاء في الظن لمثله عارضناه بما هو اكثر منه عددا واوضح دلالة على التكليف بالعمل بخبر الواحد وهو كل ما جاء في الامر بالطاعة

والاتباع والنهي عن المعصية على كثرته لصدق اسم الطاعة والاتباع على الاخذ به والمعصية والخلاف على الاعراض عنه والمخالفة له فان بينه وبين ما جاء في الظن عموما من وجه وتخصيص بما جاء في الظن حتى يكون المعنى اطيعوا الا في المظنون ليس اولى من العكس ويكون المعنى لا تاخذوا بالظن الا في الانقياد والطاعة فقد سقط التعلق علينا بما جاء في الظن لمكان هذه المعارضة وح فيتعين الجمع بما قلنا من ان المراد بما جاء في الظن انما هو الظن من حيث هو ولا تخصيص هذا ومن حص هذه الخطابات بموارد ها كما هو في السوق فقد كفى المؤنة فان اعرضنا عن هذا ايضا تعلقنا في اخراجه بما سنذكره من الحجج من نص واجماع فان قلت اذا كان خبر الثقة طريقا بالاصالة فهلا اكتفيتم به في اثبات الاصول والمدارك كما اكتفيتم في الفروع واي فرق بين الاصول والفروع بعد ان يكون المرجع واحدا والطاعة لواحد قلنا خبر الثقة وان كان في حد ذاته طريقا لكنه ينقدح بازائه حاجز مبعد كاعراض الاصحاب ومعارض كخبر اخر يدل على خلافه فيزول الاطمينان ويتقلب الظن شكا او وهما ولا ريب ان اثبات مدرك الاحكام الشرعية انما تحقق به الطاعة كالقياس والاستحسان من مهمات الامور التي تعم بها البلوى فيقتضي بحسب العادة انه لو كان حقا تواتر الاخبار واشتهارها فيه فاذا لم يجئ فيها الا خبر احاد لم يحصل به الاطمينان وعد في الاوهام فكيف اذا ورد عليه ما يعارضه كما اتفق لتعارض الاخبار في القياس من طرق القوم هذا واعلم ان الناس في العمل بالظن في الشرعيات على ثلثة اصناف فالاكثرون على المنع الا ما قامت عليه الحجة كظن المجتهد الحاصل من ظواهر الخطابات والجمع بين الاخبار ومنهم من ذهب الى جواز الاخذ به الا ما قام الدليل على المنع من الاخذ به كالقياس ومنهم من فصل وجملة القول في ذلك ان الاصل الاصيل الذي قضى به اصل الاباحة واستقام عليه النظام جواز الاخذ بالظن والاعتماد عليه ثم ورد في الشريعة النهي عن الاخذ به حتى تواردت عليه الايات وتظافرت له الروايات حتى ادعى تواترها معنى وكان هذا اصلا جديدا في الشريعة ثم اختلف الناس فمنهم من اخذ باطلاقها فمنع من الاخذ به في الاصول والفروع الا ما قام عليه القاطع كما في ظواهر الخطابات وهؤلاء لا يحتاجون في ابطال حجية ما لم يقم عليه دليل كالشهرة والقياس الى مدرك ومنهم من قصرها على موردها وخصها بالاعتقاد والدين وزعم ان ما عدا ذلك على الاصل الاصيل فاحتاج في ابطال القياس ونحوه ان كان ممن يبطله الى دليل ثم اختلف الاولون فالاكثرون على استمرار ذلك

تراوفت ذهن

كما هو في اصحاب الحق ان العمل بالظن

الاصل الشرعي اعني المنع من الاخذ به في الشريعة ومنهم من زعم ان هذا الاصل قد انهدم بعد انسداد باب العلم كما في الفاضلين ومن بعدهما وصار الاخذ به في الشريعة اصلا اخر جديدا لا يمتنع الا بالقاطع كالقياس والاستحسان وهذه طريقة صاحب المعالم وقد بنى على ذلك حجية خبر الواحد وتبعه جماعة من مشايخنا المعاصرين وبنى عليه الشريف المعاصر حجية الشهرة وزعم ان الطريقة من قبل ايام السيد والشيخ وابن ادريس على الاخذ بالعلم والمنع من الاخذ بالظنون واخبار الاحاد ثم لما انسد باب العلم انعكس الامر وصارت الطريقة هي الاخذ بخبر الواحد وكل ظن الا ان يمنع مانع وحيث لا مانع في الشهرة قلنا بها وتتمة ذلك تاتي في حجج المثبتين احتج المثبتون بالكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل اما الكتاب فاي منها قوله عز من قائل فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والاستدلال بها مبني على ثلث مقدمات الاولى ان خبر الطائفة خبر احاد او ما يتناوله الثانية ان المراد بالتفقه ما يعم الرواية الثالثة انه تعالى قد اوجب الحذر بانذارهم وقد اورد المنع على كل منها اما الاولى فلان الظاهر من الطائفة الكثرة ولا ريب ان القبيلة او اهل القرية اذا ارسلوا طائفة منهم فجاؤهم بخبر متفقة كلمتهم افادهم العلم والمدار على حصوله وان لم يتحقق التواتر واما الثانية فالمعروف من التفقه التعلم على وجه التبصر والرسوخ وهو الاجتهاد لا مجرد تحمل الخبر ونقله وليس في الاجتهاد يومئذ كثير مؤنة بل كل من صحب رسول الله صلى الله عليه وآله من اهل النباهة وخالط خاصة حتى عرف طرائقه بحيث صار يقدر على رد الجزئيات الى الضوابط الكلية كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله انتكم بالشريعة السهلة السمحة ونحو ذلك كان من المجتهدين وح يكون الانذار بمعنى الافتاء لا رواية الاحكام ونقلها ويخرج الاية عن محل النزاع واما الثالثة فلان الترجي اذا لم يكن على حقيقته لامتناعه على الله سبحانه كان معناه ان الحذر مما يرجى لهم وليس في ذلك الزام ليدل على ايجاب الاخذ باخبار الاحاد ولئن سلم ذلك كله فاقصى ما هناك الظهور وهو غير مجد في الاصول سيما مثل هذا الاصل العظيم بل لا بد من القطع واجيب عن الاول بان الطائفة اعم حتى قال في القاموس انها الواحد فصاعدا ثم قال فتكون بمعنى النفس وهو المروي عن ابن عباس وغيره ففي مجمع البيان عند قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قيل اقله رجل واحد عن ابن عباس والحسن والمجاهد وابراهيم وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام بل قال في المطول ان الفرقة كذلك وانما اختصت بالثلثة لمكان هذه الاية لكن من وجوع الطائفة منها سلمنا ان المراد من الطائفة ما هو المتعارف من معنى الجمع كما وقع في اكثر التفاسير

ادلة حجية خبر الواحد

وجه ان ... بالتفقه

الموجود فيه بدليل رجوع ضمير الجمع اليها مع انه الظاهر المساق ههنا اذ ليس المراد بكل فرقة كل جمع جمع كما هو ظاهر لبعضهم بل الظاهر ان المراد بها كل كثرة اشتركت في وصف جامع كاهل بلد او قبيلة فلا دليل على تخصيصها بما يبلغ حد التواتر او يفيد اخبارهم العلم ولسنا نمنع ان يكون بعض الطوائف النافرة المستفهمة كك غير ان ذلك لا يقدح في الاستدلال بل يكفي الجواز في الحكم اذ يجب بالاجماع على الاجابة وان قلت كم من ابيات منتزرة في شعب جبل او مغارة من الارض ان ينفر واثنين او واحد ا سلمنا بلوغ النافرين الى الحد المفيد للعلم فانذارهم بعد الرجوع يكون على نحوين احدهما ان ينذر كل واحد منهم كل واحد من الفرقة الثاني ان ينذر كل واحد منهم جماعة من الفرقة كبيوتات حية واهل جارية فكان شكم وتخصيصه بالاول لا بد له من دليل يدل الظاهر الذي جرت عليه العادة هو الثاني ولا اقل من الاطلاق فان قلت ان العادات جارية بان القبيلة او اهل البلد اذا ارسلوا الى السلطان جماعة في امر مهم فاذا اقبلوا بادر اليهم من كل حي واقبلوا اليهم من كل جانب حتى يستعلموا ما عندهم ثم يتواتر في الباقين قلت انما ذلك فيما ضرب من المثال ونحوه من المهمات الدنيوية دون ما نحن فيه من الاحكام الشرعية خصوصا وذلك مما يغني به مقام واحد وهذا يحتاج الى امد متطاول وعن الثاني بان ليس التفقه في اللغة الا العلم على اي نحو كان واختصاصه بالاجتهاد اصطلاح عارض للفقهاء واهل الاصول فيجب حمله في الاية على معناه اللغوي الى ان يعلم النقل لاصالة العدم وعن الثالث بان الترجي لما استحال على الله سبحانه وتعذر حمل اللفظ الموضوع له على حقيقته تعين حمله على اقرب المجازات ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا حمل على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه او مساوله وطلبه تعالى امره وامره للوجوب ويتوجه عليه ان الطلب انما يكون امرا اذا كان مانعا من النقيض وكون الترجي دالا على مثل هذا الطلب ثم ويجاب بان الطلب اذا تعلق بمثل الحذر والخشية والتذكر والاقلاع والارتداع كان للوجوب اذ لا يحسن ذلك فيطلب حتى يجب وما قيل من انه ربما حسن لاحتمال وجود المقتضي فيكون ندبا وله في الشرع نظائر منها كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس مخافة البرص فمدفوع بان مثل هذا الخطاب صار في العرف حقيقة في الوجوب كما ان قولك لخصمك تحذر وليحذر فلان صار حقيقة في التهديد وهذا كما تقول عظه لعله يرتدع واضربه لعله يرجع قال الله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اي ان المقام مقام تذكر واقلاع فاذا وقع الانذار والضرب والقول كان التذكر والاقلاع والحذر والتجنب عن الوقوع في الماثم ما يرجى سلمنا ان الترجي لا يدل على الوجوب ولكنه تعالى قد حث على كل

طائفة على التفقه واوجب عليهم الانذار ولولا انه يجب العمل بخبرهم لما وجب الانذار واما ما اورده اخيرا فقد اجيب عنه
بان حاصله ان الاجماع دليل قطعي وهو منعقد على العمل بالظواهر فلا يضر وان لم تكن في نفسها دليلا قاطعا لكنها مندرجة
تحت قاطع واعترض بان القائل بوجوب الدليل القطعي في الاصول لا يكتفي بمثل هذا الدليل القطعي الاجمالي
الذي كانت دلالته بطريق العموم والا فمثل هذا يتحقق في الفروع ايضا اذ ما من دليل خاص يدل على حكم من
الاحكام الا وهو مندرج تحت قاطع عام وما كان ليجوز الاستدلال على حكم من الاحكام بدليل غير قطعي حتى يكون
مندرجا تحت قاطع فلو تم ما ذكر لم يبق فرق بين الاصول والفروع والجواب ان الظن القطعي معدود
في العمليات بالاخذ به من الاخذ بالعلم كما رأيت وليس محل توقف لاحد في امر من الامور من دون فرق بين
اصول الدين او الفقه او العرف الا ان يرد منه قاطع من عقل او نقل فيؤول الظاهر وعلى هذا كان ظاهر الكتاب
صالحا لان يتعلق به في اثبات الاصول والفروع وحجية الظاهر المدعى عليه الاجماع المذكور غير مخصوصة عندهم بالظاهر
القطعي بل بحكم الظاهر وان كان ظني الطريق ومن هنا يظهر الفرق بين الفروع والاصول للاكتفاء في
الفروع بمطلق الظاهر ولو كان ظني الطريق ولا اقل من الموافق لاحد القرائن الاربع بخلاف الاصول فانه انما
يكتفى فيها بالظاهر القطعي كالاية والرواية المتواترة وبالجملة فالاجماع منعقد على الاكتفاء بظاهر القطعي في الاصول
والفروع وكذلك لما استدل الشافعي على حجية الاجماع بظاهر الكتاب اعترضوه بان حجية الظاهر انما ثبتت بالاجماع
فيدور ولم يعقبوه بدعوى الاختصاص بالفروع وما زالوا يستدلون بظاهر الكتاب في الاصول وعلى ما
حققنا فنحن بمعزل عن الاحتياج الى ما يخرج ظاهر القطعي عن اصل المنع من الاخذ بالظن من اجماع وغيره كيف ولو
لم يؤخذ به لكان ارادة الكل الصريح وفي ناو لم من غير دليل سد باب الفهم والتفاهم فان قلت اوليس قد استمرت
طريقة القوم في مسائل الاصول لكون الامر للوجوب والنهي للفساد وهذه الصيغ للعموم ونحو ذلك على
الاستدلال فيها بالظن وان لم تكن حاصلة من الظواهر القطعية كما في الفروع بل سؤالا فانهم في الاحكام الفرعية
لا يجتزؤن بكل ظن كان بل بالظن الشرعي الحاصل من الكتاب والسنة والاحاد والاجماع ولو نقلا ولا يشترطون
ذلك في الاحكام الاصولية بل يكتفون فيها بالظنون الحاصلة من الامارات وبالجملة فمدارهم على الترجيح
باي وجه اتفق كما في الفروع المبنية على الامارات المتعارضة قلت النزاع انما هو في مباني الشريعة كالمطالب
الاصلية من الادلة الاربع ونحوها من الامور الشرعية التوقيفية واما المسائل المتعلقة بموضوعات الاحكام كمسائل

كلام في عدم وجوب القطع في الاصول

الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ونحو ذلك فهي في الحقيقة مسائل لغوية غير ان
اهل اللغة لم يحققوا القول فيها فانهم اقصى ما ذكروا في صيغة افعل مثلا انها للطلب ولم يذكروا ان هذا الطلب
هل هو على وجه الوجوب او الندب او ما هو اعم او غير ذلك وان ذكروا استعماله في عدة معان لكنهم لم يذكروا ان الحقيقة
منها ما هو وهكذا والمرجع في المسائل اللغوية النقل عن الثقات وان لم يفد الا الظن بلا خلاف في ذلك بين اهل العلم
وما لم يتعرض له ائمة اللغة بالنقل كهذه المسائل يكون سبيله سبيل ما لم يرد فيه نص من الفروع اليس يكون المرجع
فيه الى الامارات وترجيح بعضها على بعض فكذلك ههنا وكما انا هناك لا نكتفي الا بنظر الناقد البصير المطلع الخبير
الراسخ القدم المجتهد البارع في الفقه وهو قولهم ان ظن الفقيه حجة وتكليفه ما بلغ اليه ظنه كذلك لا نكتفي هنا الا بنظر
الناقد البصير الراسخ القدم في هذا الفن **وههنا سؤال** اورده على الاستدلال بهذه الاية الكريمة في هذا
المقام وهو ان الذي ذكره المفسرون في تفسيرها وجهان احدهما انها من بقية احكام الجهاد وذلك انه لما نزل
في المتخلفين ما نزل كان المسلمون اذا بعث رسول الله سرية الى الكفار نفروا جميعا وتركوه منفردا فنزلت
والمعنى على ما حكي عن ابن عباس لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا باسرهم الى الجهاد بل يجب ان ينفر بعض للغزو ويبقى
بعض في صحبة رسول الله وخدمته ثم انهم في مرجع الضمير من قوله ليتفقهوا في الدين ولينذروا احتمالان احدهما
وعليه الاكثرون على ما حكي انه بوري في تفسيره انه راجع الى الفرقة الباقية ويكون القوم عبارة عن الطائفة
النافرة والضمير في رجعوا يرجع اليهم والمعنى فلولا نفر من كل فرقة منهم الى الغزو طائفة واقام طائفة ليتفقه
المقيمون في الدين ولينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون من المعاصي وثانيهما ما حكي عن الحسن
من ان الضمائر الثلاثة راجعة الى الطائفة النافرة ومعنى تفقههم انهم اذا شاهدوا ظهور المسلمين على المشركين
وان العدد القليل منهم من غير زاد ولا سلاح كيف يغلبوا الجم الغفير من الكفار تنبهوا لدقائق صنع الله
في اعلاء كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا اي ليتركوا الكفر والشرك والنفاق
الوجه الثاني انها ليست من بقية احكام الجهاد وانما هو حكم مستقل ووجه وقوعها بإثر احكام الجهاد
انه كان الجهاد يتعلق بالسفر كذلك التفقه اما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله فمن لم يكن بحضرته واما بعده ففي الاغلب والمعنى
وما كان للمؤمنين اي ما كان شأنهم وما تيسر لهم او ما ينبغي لهم ان ينفروا جميعا الى طلب العلم فهلا نفر من كل
فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم والضمائر الاربعة راجعة الى الطائفة النافرة

والخامس وما في قوله لعلهم يحذرون الى قومهم الباقين وقد يتخرج من هذين الوجهين وجه ثالث وهو ان
يكون المعنى وما كان ينبغي للمؤمنين ان ينفروا الى الجهاد كافة الا نفر من كل فرقة طائفة للتفقه ايضا وعلى
هذا الوجه ارتباط قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة بما قبلها من احكام الجهاد وما بعدها من الحث على
التفقه ظاهر اذا تم هذا قلنا الاية الشريفة انما تنهض حجة لهذا المطلب على الوجه الثاني والمركب ومن الاول
والاول ان لم يكن هو الظاهر لارتباطه بما قبله فليس الثاني باظهر واقصى مرتبة الثالث ان يكون كالاول
واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال **والجواب** ان الاول اوّلا ان كان فيه ملائمة الكلام لما قبله لانهما حينئذ
يكونان من سنخ واحد الا ان الكلام عليه لا ينتظم في نفسه وينبو بعضه عن بعض الا ان يقدر له وذلك ان
قوله ليتفقهوا في الدين ليس علة لنفر الطائفة النافرة على ما يقتضيه النظم بل لاقامة الاخرى عنده صلى الله عليه وآله لما عرفت
من ان المعنى على الاول ولولا نفرت طائفة للغزو واقامت طائفة عنده ليتفقهوا وابن هذا من الظاهر و
لئن امكن تنزيله هذا من دون حاجة الى التقدير من حيث ان الامر بنفر البعض قاض باقامة الباقين فكانه
قال لولا نفر من كل فرقة طائفة واقام الباقون للتفقه فلا ينبو التعليل لكن الواقع خلاف ذلك وما كان
ليكلف الفرق كلها بتنفير البعض الى الغزو واقامة الباقين للتفقه فان اقاموا في قرارهم وبواديهم
فاين هم من التفقه مع ان دعوى كون المقيمين هم المتفقهون المنذرون للطائفة النافرة بعد رجوعهم
عن الغزو مبني عن الظاهر انما الظاهر كون النافر هو المتفقه المنذر للمتخلف وما يحكى عن الحسن خلاف ظاهر
التعليل والتفقه اما التعليل فلان ظاهره كون النفر للتفقه في تعرف الاحكام فان اخذه على حقيقته
وزعم انهم يتعرفون الاحكام في الغزو بصحبة العارفين من المسلمين فهم في الحرب اسعى اليها شغلا من ذلك
واذا كان الاول بكلا وجهيه على خلاف الظاهر تعين الظهور لاحد الاخيرين او لهما اذ لا رابع وحجيتها
عليهما ظاهرة لان حقيقة الانذار انما هو التخويف على المخالفة فيما ثبت وجوبه او تحريمه بطريق القطع
كالعدل والظلم ومن المعلوم ان النفوس تنفعل من التخويف ولا يتوقف تأثرها على حجية خبر المنذر ولا قطع
من ظن الضرر ودفعه واجب عقلا والا لم يقم لنبي على احد معجزة حجة اذ له ان يقول انما يجب علي ان اتبعك
اذا علمت صدقك ولا اعلم حتى انظر في معجزتك ولست بناظر او يقول لا اصدقك حتى انظر في
معجزتك ولا يجب علي النظر الا بامرك ولا يجب علي اتباع الامر الا بعد العلم بصدقك فيدور ولذلك وجب

[illegible]

على العوام السؤال عن سائر الاحكام بمجرد العلم بثبوت الشريعة ووقوع التكليف لانا نقول لا ريب ان الغرض
من النفر انما هو تفقه النافرين واعلام الباقين لعموم التكليف لا التفقه ومجرد الاعلام الا تخويف الباقين
على المخالفة فيما علموه بل تعليمهم ثم تخويفهم على المخالفة ليكون ادعى الى العمل وكيف كان فلا ريب ان الغرض من
النفر علم الجميع بتفقه النافرين واعلام الباقين لكن لما كان المقصود بالذات من ذلك انما هو العمل ولا يتم ذلك
في الغالب لا سيما السواد الا بالانذار اقتصر عليه في الذكر **ومنها قوله عز وجل** يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولهم في الاستدلال بها طرق احدها
وهو المعروف انه تعالى علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم
يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق
فكانت دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب مفهوم الشرط **واعترض** بان الاستدلال بها مبني
على عموم شمل هذا الشرط وعموم مفهومه وحجية المفهوم وفي الكل نظر **اما الاول** فلان ان ليست من ادوات
العموم لغة ومهما وحيثما ومن ثم عدوا القضية التي هي فيها من المهملات ومنه يظهر حال الثاني لان المفهوم تابع
للمنطوق واما الثالث فالنزاع فيه معروف **واجيب عن الاول** بان ان وان لم تكن من ادوات
العموم لغة لكن العرف يعقلون من هذا الشرط في مثل هذا المقام العموم كما تقول ان جاءكم فقير فاعطوه وان جاءكم
سائل فلا تردوه وقال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ومنه يخرج الجواب عن الثاني **واما الثالث**
فالحق الذي عليه الاكثرون حجيته كيف لا وهو المفهوم من الخطاب لغة وعرفا وقد اشتهر في بيان مفهوم الشرط
ههنا ان ثم المعنى وان جاءكم غير الفاسق فلا تتبينوا وانت تعلم ان هذا مفهوم الوصف بل اللقب على التحقيق
وانما مفهوم الشرط فيه وان لم يجئ الفاسق فلا تتبينوا وحينئذ فرادته متناول لما اذا لم يجئ احد اصلا ولا تبيين
حينئذ لانتفاء ما يتبين عنه والتحقيق ان دلالة الشرط على العموم او ارادته منه تستلزم الدلالة على المفهوم وذلك ان الدليل
على ارادة المفهوم انما هو لزوم الغاء الشرطية لولاه ومع ارادة العموم يكون الغرض افادته فلا يلغو وان شئت
فانظر الى نحو متى تأته تجده مشغولا متى تأته تعشو الى ضوء ناره الابيات وانما طلبت احاطته بالناس وحيثما تذهب
اذهب معك فانك تجد ان المفهوم في مثل ذلك غير ملحوظ كما لا يلحظ في مثل اذا اخبرك زيد بخبر فلا تصدقه
والتبادر اعدل شاهد والسر انه انما يصار الى المفهوم اذا توقف تمام الفائدة على ارادته كما في اعطه ان كان

وجه الاستدلال بآية النبأ

ان كان عالما والاية الشريفة ليست من هذا القبيل بل من قبيل الامثلة بهذا اذ الغرض التبين عند كل نبإ انباء
فاسق نعم لو قيل تبينوا عند مجي النبإ ان كان المنبي فاسقا لا العدل والا لغى الاشتراط ثم لا يحتاج بعد ذلك
الى عموم الشرط ومن هنا يظهر فساد ما اشتهر على الالسنة من ان المفهوم تابع للشرط في العموم والخصوص حتى ان كان
الشرط عاما كان مفهومه عاما وذلك لان معنى عموم المفهوم ثبوت نقيض الحكم لكل ما لم يذكر وان كان خاصا
كما في اعط هذا السائل ان كان زيدا الان يقيد بانه اذا كان له مفهوم لكنهم حيث راوه عاما حكموا بان له مفهوما
عاما وكيف كان فمفهوم الشرط هنا غير مراد اذ الشرط انما هو مجي الفاسق لا الفسق ولم يبق بعد هذا
الا تخصيص الفاسق بالذكر ومن ثم ذهب جماعة الى ان دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب مفهوم الوصف
كما في قولهم في الغنم السائمة زكوة وهو الطريق الثاني والتحقيق انه مفهوم لقب اذ اقصى ما فيه تخصيص الفاسق
بالذكر كما في ان جاءكم زيد بنبإ فتبينوا لا وصف مذكور بالفسق كما في ان جاءكم منبي فاسق الطريق



الثالث وهو التحقيق ما سلكه العلامة ره من ان دلالتها على هذا المطلب انما جاءت من تعليق الحكم وترتيبه
على الوصف المناسب للعلية فيشعر بان علة وجوب التبين هو كون الجائي فاسقا وذلك يقتضي عدم
ايجاب التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة قاض بانتفاء معلولها والا فلا علية فان قلت اقصى
ما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف المناسب الاشعار بكون هذا الوصف علة لهذا الحكم اما انه لا علة له
سوى هذا الوصف فلا وان شئت فانظر الى قولك اكرم العلماء فانه يشعر بكون العلم علة للاكرام ولا يمنع
ذلك من ثبوت علة اخرى لم تستعمل بالعلية كالادب والاحسان وغير ذلك فيصح لك ان تقول مع
قولك اكرم العلماء اكرم الادباء والكرماء والمحسنين الى الناس الى غير ذلك من دون تناقض وكيف صار
الامر باكرام احد هذه الاصناف مقتضيا للمنع من اكرام غيرهم قلت ما نحن فيه ليس كما ذكرت وانما
مثل ذلك ان تقول اكرم العلماء ونت ما توجب اكرام المسلمين كانك اذا قلت اكرم المجتهدين او
المحققين دل على ان مجرد العلم ليس بسبب عندك والا لم تقتصر على صنف من العلماء فا وبالجملة فالدال
انما هو العدول من الاعم الى الاخص لا من خاص الى خاص مثله كما مثلت فان الدلالة في ذلك من باب مفهوم
اللقب وهي غير معتبرة ولئن تاملت محاورات هذا الباب ونحوه فمن العدول من الاعم الى الاخص فانك لو ليت محاورات
باب الانذار والتخويف والتحذير الا ترى انهم يامرون بالتحرز من الاخص وهم ما يوجبون التحرز من الاعم لما يوهم

من ان الاعم ليس مما يتحرز منه فلا يقول احدهم في النصارى مثلا لا تواكل من ياكل لحم الخنزير منهم او يشرب الخمر
وهو مما يمنع من مواكلة سائر النصارى ويحكم بنجاستهم لانه اذا قال ذلك عقل منه الناس انه يبيح مواكلة من ليس كذلك
منهم ويحكم بطهارته ومن هنا يظهر توجيه دعوى الدلالة بمفهوم الشرط بل بمفهوم اللقب فان العدول من الاعم
الى الاخص يكون قرينة على ارادته فان من يمنع من ارادته فانما يمنع على الاطلاق لا مطلقا حتى مع قيام القرينة على الارادة
وذلك انك اذا قلت ان شرب منهم من ياكل لحم الخنزير او يشرب الخمر منهم فاجتنبوه عقلنا انك لا توجب اجتناب من
شرب غيره وكذلك اذا قلت لا تصحب شارب الخمر منهم او الفاسق ولا تصحب زيدا منهم عقلنا ان النصرانية في حد ذاتها
ليست بمانعة من الصحبة مقترنة وهو ان مفهوم الاية باي نحو اعتبر مفهوم شرطا او وصفا او لقبا وتعليق على
الوصف المناسب يقتضي ان لا تبين عند خبر المجهول مع ان المعروف ثبوته فيه كما في الفاسق الامر شد فيقبله
لذلك اللهم الا ان يدعى ان المنافق من افهام المقابلة انما هو العدل وهيهنا سؤال وهو ان من قال باعتبار
المفهوم فانما قال به تفاديا من ارتكاب اللغو في الكلام وظاهر ان هذا لا يقتضي الا وجود فائدة للتخصيص المذكور
بالذكر في الجملة ولا يقتضي خصوص انتفاء الحكم في غير محل التخصيص وقد جاء في سبب نزول الاية ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتلين
فرجع الى النبي ص واخبر بانهم ارتدوا فنزلت فمن الجائز ان يكون الفائدة في تخصيص الفاسق بالذكر نزولها
في اخبار هذا الفاسق ليبين حاله ولولا ذلك لقال ان جاءكم واحد او من لا تحصيل العلم بخبره فتبينوا و
الجواب ان مثل هذا لا يقع فيما يجعل ضابطا لعلم به في المستقبل من الازمنة كما نحن فيه نعم نقول لا تعتمد فلان
على خبر فاسق اذا اعتمد على خبره وتشرب مع نصراني يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير وان كنت مما تمتنع من الاعتماد
على خبر الواحد وان كان عدلا والشرب مع النصراني وان لم ياكل لحم الخنزير ولم يشرب الخمر لان الغرض الاغراء
واللوم بما وقع وهو بذلك اشد وكيف كان فهو خلاف الظاهر والتعليق انما هو به لا يتم انما تنهض الاية
متعلقا لو اريد الفاسق وانما حقيقتهما غير الظاهر ليكون خلاف الفاسق هو العدل ويثبت بالمفهوم
له خلاف حكم المنطوق ومن الجائز ان يكون انما اراد به خصوص هذا الفاسق اعني الوليد المذكور كما في قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى لئلا قوله فتصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين لانا نقول لا ريب
ان المنافق انما هو الاطلاق والخصوص مجاز لا يصار اليه الا بقرينة معينة والعلاقة في التوقف وان كانت اعم

من الاصابة والندامة لكنهما خصا بالذكر لانهما كانا هدف حيث انه كان ان يترتب لولا دفع الله مع ما فيه من
الفضاضة لاشتماله على قتل النفوس ونهب الاموال وسبي النساء ونحو ذلك مما لا يمكن ان تتلافى بوادره
ليكون ادعى للتبين هذا وربما تعلق بهذه الاية من لا يجوز العمل بخبر الواحد قال شيخنا ابو علي في مجمع البيان
قوله تعالى ان تصيبوا قوما الاية معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم وما عليه من
من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطاء نادمين ثم قال في هذه الاية دلالة على
ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تؤمنون ان يكون خبره كاذبا فتثبتوا فيه وهذا
التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذبا وفيقته جريان هذه العلة في خبر العدل ايضا قلت خبر العدل وان
كان قصارى امره الظن الا ان الاخذ به قد ابلى عذره ولم يترك للناس عليه طريق ملامة من حيث انه اعتمد على
ما ينبغي الاعتماد عليه كما في التحصين بغلق الباب فاذا سرق بعد ذلك لم يكن ملوما والسارق ذلك يمنز له
المقطوع ثم تختلف عند الناس بحسب عظم الخرد هوانه نعم فيه ان خبر الواحد من حيث ان خبر الواحد لا يفيد
ان يعول عليه ونحن نلتزم ذلك ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله الاية وذلك
انه تعالى اوعد على الكتمان الا وهو يريد الاظهار وما كان ليريد ذلك الا وهو يوجب العمل بما اظهروه والا لم يكن
للاظهار فائدة وفيه ان هنا تكليفين احدهما اظهار المستودع ما استودع فان ذلك يجب عليه و
ليس عليه ان يقبل من كان هو عليه ان لا يكتم الشهادة وليس عليه ان تقبل شهادته الثاني قبول من يلقي
اليه الخبر انما يجب عليه ان يأخذ بخبر الثقة او من يفيد خبره العلم وليس عليه الاخذ بخبر كل مخبر فبان ان وجوب
الاظهار لا يستلزم القبول ثم التحقيق ان هذه ايتان احديهما ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب
ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار الثانية ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون واياما كان فليس مما نحن فيه
ان المراد بالذين يكتمون على ما نطق به المفسرون اهل الكتاب الذين كانوا يكتمون ما انزل الله تعالى في كتبهم في
وصف النبي صلى الله عليه وسلم والبشارة به صلى الله عليه وسلم قال شيخنا في مجمع البيان في الاية الاولى والمعني بهذه الاية
اهل الكتاب باجماع المفسرين غير ان كثيرا منهم قالوا ان علماءهم كانوا يصيبون من سفلتهم الهدايا ويرجون كون
النبي صلى الله عليه وسلم منهم فلما بعث من غيرهم خافوا زوال ماكلتهم فغيروا صفته فانزل الله تعالى هذه الاية وقال

الاستدلال باية النهي عن الكتمان

بر الهون العين ودرسعقين ودرحسبي ونعم الوكيل

في الثانية المعني بالاية اليهود والنصارى الذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وهم يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل مثبتا
فيها عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة واكثر اهل العلم وقيل انه متناول لكل من كتم ما انزل الله وهو اختيار البلخي
وهو الاقوى لانه اعم فيدخل فيه اولئك وغيرهم ثم حكى عنه بيان المعنى احتمالات شتى لا تخرج عن كون التهديد على كتمان
ما انزل الله في الكتب فاين هذا من الخبر ليستدل على حجية خبر الواحد على ان الظاهر ان المراد بالكتمان هنا الانكار
والجحود لا عدم النقل فحديث ان من اشاء له سطورا في الكتب السماوية متعاضدة عليه محفوف بما يفيد العلم لدى الكل
واما السنة فاخبار كثيرة منها الاخبار الواردة في الامر بالتبليغ وهي كثيرة ومنها ما دل على
الاخذ بخبر الاعدل والاصدق وما دل على الاخذ بما خالف القوم وما جاء في التخيير عند التكافؤ ومنها
اخبار متفرقة في ابواب شتى كصحيحة ابي خالد شنبولة قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن
ابي عبد الله عليه السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال
حدثوا بها فانها حق وموثقة سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر
وما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطور وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس
عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال وما لكم والقياس انما هلك
من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه
وذلك ان جميع ما عند جميعهم اكثره من الاحاد قطعا وقد اباح لهم ان يأخذوا به وان يأخذ كل بما
يرويه الاخر وسماه علما وانما منعهم من القياس عليه الى غير ذلك وروى الكليني بسنده عن المفضل قال قال
ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان
هرج ومرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم وبعض هذه الاخبار كالاول وان كانت في تكليف الراوي لكن القرائن
شاهدة باباحة الاخذ ايضا واما الاجماع فقد حكاه الشيخ في العدة مكررا فانه قال العدان
عما اختاره من العمل بالخبر المجرد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة
لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده الى زمان

ذكر ما يدل على حجيته من السنة

حكاية الاجماع على حجيته

الصادق ع جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما
اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو قال والذي يكشف عن
ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم عمل به في بعض المسائل
واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف
من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل باخبار الآحاد يجري هذا المجرى لوجب فيه مثل ذلك
وقد علمنا خلافه ثم استمر يعترض ويجيب ويقرر ويبين الى ان احتج ثانيا باختلاف مذاهبهم في الاحكام
على حسب اختلاف هذه الاخبار من دون تضليل بعضهم لبعض ولا تقاطع وثالثا بالاعتناء بشأن الرجال و
الفحص عن احوالهم فكان حاصل ما اشتمل عليه كلامه على طوله الاستدلال بهذه الامور الثلثة وهذا الاجماع
وان كان محكيا الا ان الشيخ قد بالغ في تحصيله بحيث لا ينكر وان ابيت قلنا ما شككنا فلا نشك في ان عمل الطائفة
مذ كانت وافتراق الناس الى شيعة وغيرهم ودونوا الاخبار ونظروا في الرجال للجرح والتعديل في ايام الصادقين
ومن بعدهم انما هو على الاخذ باخبار الآحاد لا طريقة لهم سوى ذلك واقصى همهم التفتيش عن عدالة الراوي
فاذا اصابوا ذلك لم يتوقفوا اللهم الا ان يكون ما يروى به شطنة ريبة كما اذا كان خارجا عن قواعدهم المعروفة
لديهم او مما تقتضيه الانظار كما جاء في دية الاصابع او يكون في ايديهم ما يعارضه او نحو ذلك فيرجعون حج
الى الامام ع ويقولون ان فلانا جاءنا عنك بكذا او روى عن ابيك حديث بذلك عادتهم واستمرت
عليه طريقتهم في مدة تزيد على مائتي عام وائمة الهدى ع بين اظهرهم فلو كان الاخذ بخبر الواحد عندهم محظورا
او مما يشك في امره مع عموم البلوى لكثر عنه السؤال من جميع الآفاق ولجاءتنا الاخبار في ذلك ترى
كما جاءت في القياس ولكن اهملوا السؤال عن هذا الاصل العظيم في هذه المدة الطويلة ولو كان لما كان الا انه ان
يهملوا شيعتهم ويتركوهم على الخطاء وهم برآء منه وقد استمرت طريقة العلماء منهم في زمانهم ان يعمدوا
الى الاصل الذي لم يكونوا رووه من قبل فيقرؤه او ليرووه عمن رووه ولو بواسطة لا يزيدون على ان يرووه لهم كما جاء
احمد بن محمد بن عيسى وهو شيخ الناس في الحديث الى الحسن بن علي الوشاء وطلب منه ان يخرج له كتاب العلاء بن رزين
وابان بن عثمان فلما اخرجهما قال احب ان تجيزهما فقال يرحمك الله ما عجلتك اذهب فاكتبهما واسمع
من بعد فقلت لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان هذا الحديث يكون مثل هذا الطلب لاستكثرت منه فاني ادركت

في هذا

في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد ع افترى ان اخبار هؤلاء كانت متواترة فما لهم عملوا عليها
وروى حمدويه الثقة عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا
ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم لم يكن لي سماع
ولا رواية وانما وجدته فتراهم كيف فرقوا بين الوجدان في الكتب والرواية فاعتمدوا الرواية دون الوجدان
لجواز دخول الخلل في الكتب بخلاف الرواية عن الثقة وكفاك شاهدا ما وقع لعلي بن الحسن بن فضال في كتب
ابيه الحسن فلم يروها عنه مع مقابلتها عليه لعدم معرفته بالرواية لصغره وانما رواها عن اخويه احمد ومحمد ومن
تتبع تراجم المشايخ في كتب الرجال عرف حقيقة الحال فان قلت اوليس قد استمرت واستفاض عنهم ع ما جاء
عنهم في الامر من عرض على كتاب الله وسنة رسول الله والمعلوم من اخبارهم والاخذ بما وافق والدفع عما خالف ونحو ذلك
هل هو الا العرض على الحق بالمعلوم واي قرينة اعظم من موافقة الكتاب والسنة والمعلوم من الاخبار قلت هذا انما جاء فيما
يجري به الناس من هذا النحو وكان غريبا مخالفا لما عليه المسلمون او نحو ذلك والذي يرشد الى ذلك انهم عللوا
ذلك بان لكل واحد ملعون يكذب ويدس الكتب في كتب اصحابه كما قال المغيرة بن سعيد يكذب على ابي جعفر ع
وابو الخطاب على ابي عبد الله ع ويدسون هم واصحابهم اخبار الغلو والكفر والزندقة والجبر والتفويض وغير ذلك
في الكتب او ما علم خلافه من المذهب بل الدين وان كان من الاحكام كما روى المغيرة عن ابي جعفر ع انه قال ان نساء
آل محمد ع اذا حضن قضين الصلوة وما روى ابن الخطاب عن ابي عبد الله ع انه امره ان لا يصلي المغرب حتى يرى
الكواكب ولم يجئ في ذلك فيما جاء به العدل يحكي عن مثله من دون معارض والذي يدل على ان المأمور بعرضه
الممنوع من الاخذ به الا بشاهد من الكتاب او السنة انما هو الاخبار الغريبة المشتملة على الامور المنكرة مما جاء في الغلو و
الجبر والتفويض ونحو ذلك من الاصول دون ما جاء في سائر الاحكام من الفروع انه لو اريد اثباتها لسقط عامة
الاخبار اذ لا شاهد لها الا الاصول ونادر من الفروع هذا وللعلامة ره وغيره من الاصحاب في تحصيل الاجماع مسلك
آخر سلكه القوم وهو ان استمرار طريقة الصحابة في ايام النبي ص ومن بعده والتابعين ومن بعدهم على العمل بخبر الواحد
والاستدلال في مقام الخصام من دون نكير وذلك في وقائع كثيرة لا تكاد تحصى حكاها الفريقان كرجوع ابي بكر
في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وقضى ابن ابي ليلى بقضية فاخبره بلال بان النبي ص قضى بخلاف قضائه فاخذ
بخبره ونقض قضاءه وجعل عمر في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي كل واحد من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام

مسئلة في حصول العلم ... بخبر الواحد

خمسة عشر فلما روي له كتاب عمرو بن حزم في ذلك وانه في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه وقال في المجوس ما ادري ما الذي
يصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ص قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على
دينهم ورجع الجماعة الى قول عائشة في الغسل عند التقاء الختانين ومن في الربا الى خبر ابي سعيد وقال انس اني كنت اسقي
ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتى آت فقال حرمت الخمر فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار
فاكسرها فقمت فكسرتها وتعويل اهل قبا في تحويل القبلة في وسط الصلوة على خبر الواحد معروف الى غير ذلك مما
هو مسطور في النهاية وغيرها واحتمال اقتران كثير من تلك الوقايع بما يفيد العلم من القرائن لا يقدح لان اتفاق هذه
الوقايع الكثيرة المختلفة في انفسها من دون تقييد بمراعاة ما يفيد العلم من القرائن يفيدنا العلم بعدم مراعاتها
مع ان ظاهر النقل عدم القيام ولكن النسخ في ايامه ص كغيره يقبل فيه خبر الواحد بخلاف ما يحكى من بعد وفاته فانه لا يقبل
فيه الواحد من حيث انه لو وقع لتواتر قال العلامة ره بعد نقل ما حكينا من الوقايع وغيرها والاخبار في ذلك كثيرة و
هي وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وهو العمل بمقتضى خبر الواحد متواتر فاذا ثبت
انهم بمقتضى هذه الاخبار كان العمل مستندا اليها والا لوجب بحسب العادات نقل ما استندوا اليه الى آخر ما قاله — عملوا
فان قلت ان الحجة ليست في نفس العمل المنقول بالتواتر لانهم غير معصومين وكيف يستنبط منهم ارتكاب
ما لا دليل عليه وقد ترى اجتراءهم على احكام الله جل شأنه في هذه الوقايع فضلا عن غيرها من غير بينة كما فصل في الذبيح
هذا التفصيل العجيب من تلقاء نفسه وانما الحجة في عدم النكير فيكون اجماعا من المسلمين وفيهم المعصوم وهذا ما شرع
فيه الطعون اذ لا يبعد ان يكون ترك الانكار ممن يرجى منه الانكار انما كان للتقية فان الانكار عليهم في تصديق بعضهم
بعضا فيما يكبر على الكل وما يغضون له اجمع قلت ما كان ليكون هناك شيء اعظم من الخلافة وقد انكر اهل الحق على
ابي بكر وكيف انكروا اما اورثتهم آراؤهم من التبديل والتغيير كالمنع من المتعتين واثبات العول واسقاط حي على
خير العمل وغير ذلك من الامور المبتدعة حتى اشتهر ذلك في اتباعهم وعدت في مطاعنهم الا ترى كيف اخبر المغيرة
وبلال ابا بكر وكيف اخبر عمر بكتاب ابن حزم فلو كان الاخذ بخبر الواحد منكرا لعرف ذلك اهل الحق واقصى ما
في التقية عدم اظهار الانكار لا عدم انكار اهل الحق للمنكر ولو فيما بينهم ولو انكروه لظهر لنا كما ظهر غيره الآن في
انا لم نجد اهل الحق الا موافقة اخبارهم للصواب وكيف كان ففيما ذكرنا ما يغني عن سلوك هذا ثم انظر الى ما قد جاء
استمرار طريقة المسلمين منذ ظهرت للاسلام شرعة على تلقي الاحكام من تلقاء عن النبي ص والائمة او المجتهدين من غير

وعلى ذلك

وعلى ذلك جرت العادات في سائر الشرائع وقد اتفقت كلمة المجتهدين على جواز الاخذ عن المفتي بواسطة او وسائط
وقد حكوا الاجماع على جواز رجوع الحائض الى زوجها وان كان عاميا وقد قيل للسيد ره لا خلاف بين
الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على حرة من بلده او بلد ناء عنه فحمل اليه الجارية
وزف اليه الامرأة واخبره انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر الامرأة وانه قد اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطئها
والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والمتزوج وهذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها او حيضها ويرد
الكتاب على المرأة بطلاقها او بموت بعلها فتتزوج وعلى الرجل بموت زوجته فيتزوج اختها او خامسة وكذا
لا خلاف بين طوائف الامة ان للعالم ان يفتي العامي وللعامي ان ياخذ عنه مع انه مخبر بان ما افتى به من شريعة
الاسلام وانه مذهبه فاجاب بانه ان كان الغرض الرد على من يحيل عقلا التعبد بخبر الواحد فمتوجه ولا محيص وان كان
الغرض الاحتجاج على وجوب العمل باخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الآحاد
بطرق علمية من اجماع او غيره على احكام مختلفة ففي بعضها لا يقبل الا خبر اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي
بعضها يكفي العدل وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر فكيف
يقاس في ذلك رواية الاخبار في الاحكام قلت ان في ذلك ما يؤنس العمل بخبر الواحد لما يرى من ان الشارع
قد راعى قواعد شرعه عليه وسئل ايضا عن انفاذ النبي ص الآحاد لدعوة ملوك الاطراف ورؤساء الامم
الى التصديق بدعوته والدخول تحت ملته والصبر على الذل والصغار واعطاء الجزية او الحرب التي فيها التغرير
بالنفوس والاموال والاولاد والدول كما انفذ الى كسرى پرويز عبد الله بن حذافة السهمي والى قيصر دحية بن
خليفة الكلبي والى المقوقس صاحب الاسكندرية حاطب بن ابي بلتعة والى النجاشي عمرو بن امية الضمري والى ذي الكلاع
جرير بن عبد الله البجلي وانه لو كان خبر من ارسلهم لا يوجب علما ولا عملا لمن ارسلوا اليه ولا يثبت عليه شيئا اذا عادوا
بما سمعوه منهم لكان ارسالهم عبثا منافيا للغرض واذا قبل في امثال هذه الامور العظام فما ظنك بغيرها من الاحكام
فاجاب بان الرسل انما كانوا منبهين لما بلغهم بالتواتر انما حظهم من ذلك التخويف والتحذير والدعاء
الى النظر في الادلة الموجبة للعلم والامر بالاخذ باخبار الآحاد فما كان ليأخذها في اصول الدين قلت ما كان
كما تحمله الرسل من النبي ص الى الملوك والرؤساء من الاصول مسلما ولكن الحجة في عمل النبي ص واعتماده على ما يعوز
الرسل ودعا ما يستدعي تجهيز العساكر وبذل الاموال وناهيك بذلك ثم انه ص كان يرسل الى القبائل والبلاد سائر

النواهي وحمل الاخبار ووصول المخصصات وقبض الزكوات ونحو ذلك وقد علمنا ان المبعوث اليه في ذلك كله
كان مكلفا بالانقياد والطاعة وفي ذلك من التقرير والتماس ما يصلح لان يكون مدركا على الاستقلال وقد اعترض
على هذا ابو الحسين وغيره بان حاجة الناس خصوصا في مبدء الاسلام الى المفتين اشد منهم الى الرواة لغلبة الجهل بين
مستبلائه وما للعوام واخذ الاحكام من مداركها من الكتاب والسنة ما ذلك وظيفة المجتهد وليس في الاجتهاد ايضا
كثير مؤنة والاستعمال في المقام كاف في تنقيح المسئلة من محل النزاع وقد سماه بالسؤال الصعب وصاحب المحصول
بالسؤال الواقع وانت خبير بان هذا السؤال انما يتجه على القول بجواز الاجتهاد في زمان النبي صلى الله عليه وسلم اما
او في حال الغيبة اما على القول بالمنع مطلقا فلا ثم نقول ان كان في اولئك الرسل مجتهد فما كان
كلهم مجتهدين بل الظاهر على ما يقتضيه تتبع احوالهم انهم كانوا يحملون اليهم الاحكام التي تلقوها من النبي صلى الله عليه وسلم في كل واقعة
كما ينقل العامي المسئلة من المجتهد وما كانوا ينقلون اليهم الخطابات الشرعية من آية او رواية فيها العام والخاص والمطلق والمقيد
ليحتاجوا في تعرف الاحكام منها الى الاجتهاد وقد بان ضعف احتمال كون الرسل مجتهدين فكيف ترك
الظاهر لاجله ولا ننكر حمل القرآن اليهم فقد ترك العرب اعجازه باستماعه طباعها ويعرفوا منه اصول الاحكام كوجوب
الصلوة والزكوة والصيام والحج اما دقائق اجزاء العبادة وغير ذلك من الاحكام فليس الا النقل واما ١٠
دليل العقل فلهم في تقريره مسالك احدها ما ذكره صاحب المعالم ره وغيره من ان
طريق العلم في اكثر المسائل الحكمية الفقهية منتف بالوجدان في مثل هذا الزمان لان الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن
لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا انسد باب العلم في حكم تعين الاخذ فيه بالظن لبقاء التكليف
ولما كانت هذه الاخبار اقوى ما يحصل به الظن تعين الاخذ بها لوجوب تقديم الاقوى على الاضعف وهو
مركب من دعويين احديهما دعوى انسداد باب العلم في اكثر الاحكام الثانية دعوى بقاء التكليف فيها وعدم
سقوطه ولم يتعرض في المقام لهذه لكن لا يتم الاستدلال الا بها وقد يمنع الدعوى الاولى اذ لا ريب ان موجب العلم لم يرد علم
القطعي لانحصاره في الاجماع ونص الكتاب ومتواتر السنة واين يقع ذلك من الاحكام ليكتفوا به مدركا وانما
ارادوا به ما يتناول ظاهر الكتاب والسنة مهما وكذا والادلة العقلية من الاصول القطعية كاصل الاباحة واصل
البراءة واصل الطهارة وان كان اقتضى مفادها الظن وكل خبر وافق شيئا من تلك الظواهر والاصول وان

الادلة العقلية [illegible]

وان لم يفد الا الظن وبالجملة فالمراد بالطريق العلمي ما ثبت حجيته بالقاطع مع انهم مصرحون بذلك وان الاجماع على
حجية الظواهر والاصول وما وافقها وانسداد طريق العلم بهذا المعنى في اكثر المسائل في هذا الزمان فضلا عما سبق ممنوع
لبقاء الظواهر والاصول وما وافقها من الاخبار وكذا طريق تحصيل الاجماع حتى ما هناك ان تحصيله في الغيبة
كان سهلا نعم قل في ايدينا المتواتر وعلى هذا فلا يلزم سقوط التكليف فانا اذا عرضنا الواقعة فان وجدنا
حكمها في الكتاب او السنة ولو ظواهرهما او ما يطابق الظواهر من الاخبار فذاك والا ففي الاجماع ان امكن
تحصيله والا رجعنا الى الاصول او ما يطابقها من الاخبار ولا نحتاج الى ما عدا ذلك من اخبار الاحاد وفيه
انا نجد كثيرا من الاحكام لا مدرك لها الا الاخبار المخالفة للظواهر والاصول وبعبارة اخرى انا نقطع انا لو قصرنا
من الاخبار على ما وافق الظواهر والاصول ورجعنا فيما عدا ذلك الى اصل البراءة والاباحة لتغير التكليف في
كثير من الوقائع للعلم بانهم كانوا عاملين باكثر هذه الاخبار اما لتواترها عندهم كما قال السيد ره في التبانيات
ان اكثر اخبارنا متواترة ولذلك لكثرة اتفاق الاصول المعتمدة في الاخبار او لان اكثر الاحكام كان معلوما
عندهم باجماع الطائفة او بالضرورة من المذهب وهذه الاخبار موافقة لها وعلى هذا فقد افضى انسداد بعض
طرق العلم او ضعفها وقلة حصول العلم بها الى تغير الاحكام وسقوط التكليف في بعض المقامات وانه
باطل للقطع ببقاء التكليف وعدم تغير الاحكام لان حلال محمد صلى الله عليه وسلم حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم
القيمة وما يفضي اليه الاجتهاد من الاختلاف بين العلماء ليس من هذا القبيل اذ ليس في فتوى المجتهد لا في مخالفة
ما اجمع عليه ولا بقول كما لزم ههنا فان الاعراض عن هذه الاخبار يتضمن مخالفة ما اجمع عليه ولا يقول
في كثير من المواضع وان لم يتعين وكما يمتنع مخالفة الاجماع مع التعيين كذلك يمتنع مع عدمه بعد العلم بتحقق الاجماع
في الجملة فقد بان وجه الحاجة بعد ضعف طرق العلم وذلك من ايام الفاضلين وما قاربهما الى العمل باخبار الاحاد
وان كانوا ما يكتفون بمعلوم الحجية كما هو الظاهر بل المتيقن فان قصروا انفسهم على القطع كما قال في المعالم
بناء على تواتر اكثر هذه الاخبار عندهم وان اكثر الاحكام كان عندهم معلوما بالاجماع بل بالضرورة من المذهب
فالحاجة اظهر لكنك عرفت من قبل ان العمل باخبار الاحاد ليس بامر حادث بل تلك طريقة الاصحاب منذ كانوا
وانه لا دليل على المنع منها الا ما مر فلا قدح في الاستدلال فانا نقول لئن سلمنا نهوض الدليل للمنع واستمرار
الطريقة من قبل على الاول فانا اليوم بمكان حاجة وقد عرض لنا ما اضطرنا الى الاخذ بها وهو لزوم تغير الاحكام

المنع

ومخالفة الاجماع فى كثير من المواطن وعلى هذا فاول ما نقول ان العمل باخبار الاحاد على الاصل ولا دليل على
ما تعلقوا به لا تبيّنا ولئن نقول ثانيا لئن سلّمنا تناول تلك الخطابات لها قلنا انها خرجت بالدليل وهو
الاجماع الذى حكاه الشيخ بل المحصل من طريقة الاصحاب مؤيدا بعمل النبى صلعم والائمة عم وسيرتهم مع الرعايا وهو
الناسى وتقريرهم للناس على ذلك وما ادعاه السيد على استمرار الطريقة على خلاف ذلك انما هو فى اخبار
الاحاد من حيث هى لا مارواه اصحابنا وقبلوه ولم يرفضوه بل عملوا عليها وان كان علمهم غير متفق لعمل بهذا الخبر
ناسٍ وبذاك اخرون ثم نقول ثالثا لئن تنزلنا عن ذلك كله قلنا ان الطريقة قديما ما حكاه السيد من المنع
على الاطلاق الا انه قد عرض بعد انسداد طرق العلم او ضعفها بذهاب الاصول القديمة التى عليها مدار
التواتر بل تحصيل الاجماع ما اوجب الاخذ بها وهو ما قررناه هنا فان قلت ان السيد يدعى الاجماع ايضا
فكيف وسعك التنزل حتى خالفت الاجماع مخافة ان تخالفه فقد وقعت فيما فررت منه قلت انا نقول ان
الاجماع الذى يدعيه السيد بعد تسليمه انما كان على المنع مع التمكن من العلم اما مع عدم التمكن ولزوم اختلال الشريعة
وتغير الاحكام ومخالفة الاجماع فيما لا يحصى من المواطن فلا وكيف يحمون على جواز مخالفة الاجماع وتغير الاحكام
وبالجملة انا نقطع بان موقع الاجماع كان فى غير هذا **المسلك الثانى** ما يحكى عن ابى الحسين وجماعة من ان
فى ترك الاخذ بخبر الواحد مظنة ضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا كما فى اخبار العدل بتداعى الجدار و
وقوع السم فى المأكول والمشروب واعترضه ابن الحاجب وغيره بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح اولا
بمنع انتهاض العقل فى رفع الضرر المظنون الى الحكم بالوجوب بل اقصاه الحكم بالاولوية للاحتياط وثانيا بعد التسليم
بمنع جريان ذلك فى الشرعيات الا قياسا على العقليات وانه باطل وفيه ان منع الاول مكابرة
للقطع بتوجه الملامة على من نام تحت الجدار المنحنى واكل وشرب ما اخبر بوقوع السم فيه وترك باب داره مفتوحا
فى الليل واما الثانى فانا وجدنا العقول كما تحكم بذلك فى العقليات كذلك فى الشرعيات من غير حاجة الى القياس
نعم لقائل ان الضرر انما يخشى من التشريع بالاعم من حجية الظن بالتكليف لو لم يتقدم الينا بالاعم من الاخذ
فى الشريعة اما بعده فالاخذ بالظن مظنة للضرر بل نحاسه **المسلك الثالث** انه يقبح بالحكيم ان يكلفنا
بتكاليف جمة ثم لا يجعل لنا اليها طريقا وفيه ان فى الادلة الاربع وما يوافقها من اخبار الاحاد مغناة فلا قبح
وربما سلك بعضهم رابعا وهو ان الشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية ولا يتم الا بالاخذ به وبكل ما يفيد

الظن

المسلك الثانى

الظن الا ما خرج بالدليل كالقياس وفيه ان الشغل المدعى ان كان بخصوصيات التكاليف وما تضمنته الاخبار من
الاحكام فدعوى اليقين فى حيز المنع وانما يتم ذلك بعد ثبوت كونها ادلة وهو اول الكلام وان كان فى الجملة
فمسلم لكنه انما يستدعى علاقة فى الجملة فان الفراغ من الاشتغال بالطبيعة يتحقق بالاتيان بفرد منها والظاهر ان مراده
انا نعلم بانا مكلفون باحكام كثيرة وتفاصيل جمة حسبما استمرت عليه طرايق الشرايع ولا خروج عن عهدة ذلك
الا بالاخذ بكل ظن الا ما خرج بالدليل وفيه ما مر فى الثالث فان الاخذ بالادلة الاربع وما وافقها من الاخبار يتضمن
احكاما كثيرة وتفاصيل جمة ودعوى ان الشغل المقطوع به اكثر من ذلك فى حيز المنع **فصل** العاملون
باخبار الاحاد من الفريقين لا يأخذون بها مطلقا بل بشرائط معروفة الا الحشوية فانهم يتعلقون بكل ما يرد والشرائط
المعروفة فيما بينهم خمسة كلها فى الراوى ومرجعها الى رجحان الصدق فى الخبر **الاول العقل** لعجز المجنون عن
الضبط والاحتراز عن الخلل مع انتفاء الخوف المانع من الكذب والافتراء اللهم الا ان يكون دوريا فيقبل حال افاقته
الا ان يؤثر فيها ايضا **الثانى البلوغ** ولو حال الاداء الا ان يكون قصر فى التلقى لكن العدالة تمنع من رواية
ما يخاف التقصير فيه ثم ان لم يكن مميزا فلا كلام لما مر فى المجنون من الوجهين وان كان مميزا فالمعروف انه
كك لشاربهما فلا يحصل الاطمينان وان كان من اهل الصلاح فان للمميز نزعات خصوصا على ما اشتهر من ان قبول
خبر الواحد على خلاف الاصل ثبت بالدليل فيقدر بقدره والمعلوم من الاجماع واستقامة الطريقة وغير ذلك
من الادلة انما هو قبول خبر البالغ ومن اهل الخلاف من خالف فيه قياسا على جواز الاقتداء وبطلانه ظاهر لمنع
الحكم فى المقيس عليه مع تحقق الفارق لجواز الصلوة عندهم خلف كل بر وفاجر واما قبول شهادة الصبيان
بعضهم على بعض فى الجراحات عند الكل وفى القتل عند العامة وبعض اصحابنا مع الاحتياط فى الشهادة
بالنسبة فى الرواية ولذلك اختلف فى قبول شهادة العبد دون روايته واعتبر العدد فى الشهادة دونها فانما
ثبت بالدليل واستثنى شرعا للمسيس الحاجة لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم مع عدم حضور العدول غالبا
فى مجامعهم فلو لم يعتبر شهادتهم فى ذلك لضاعت الحقوق كما استثنى من قاعدة المزابنة بيع ثمرة الرياء وبيع
العرايا **الثالث الاسلام** فلا يقبل رواية الكافر باجماع العلماء وان ترجح صدقه بان كان ممن يتحرج عن الكذب
اقتصارا على مورد الدليل فلا حاجة الى التعلق بكونه فاسقا فى العرف القديم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون مع قوله فيهم فاولئك هم الكافرون او بانه اولى من الفاسق بالرد وابو حنيفة وان

شرائط العمل بخبر الواحد

العقل

البلوغ

الاسلام

قبل شهادة الذمى لمكان الضرورة كالصبيان الا انه صرح بعدم قبول روايته **واما اهل الضلال** من
الاسلام فمن بلغت به ضلالته الى الكفر كالغلاة والخوارج فكالكافر الاصلى لانكارهم ما هو ضرورى فى الدين
كعدم الحلول فى الاولين ووجوب مودة اهل البيت فى الاخيرين وليست هذه شبهة فانهم يستبيحون دار
الاسلام واخذ اموال اهلها وقد ابعد القتل والسبى من عاداتهم من قديم الدهر ومعلوم ان مستبيح الحرام مثل هذا
كافر ومن لم يبلغ ضلالته الى الكفر فان كانت ضلالتهم واضحة كهولاء عندهم لم يكفرهم فالجبائيان والقاضى
وجماعة من الاصوليين على ردهم وان غرى واتباعه واكثر الفقهاء على القبول وهو اختيار الغزالى وابى الحسين
البصرى وكثير من الاصوليين هذا كله ان لم يكن من دينه اباحة الكذب والا فالاتفاق على الرد كما فى الكرامية
والخطابية وقد اشتهر عنهم جواز الكذب على رسول الله صلعم لنصرة الحق فهم ينتحلون الاخبار فى تقويم مذهبهم زعم
انه هو الحق احتج الاولون باية النبأ فان ضلالتهم من اعظم الفسق والاخرون بما يروون
من قوله صلعم نحن ناخذ بالظاهر ولا ريب ان الحكم عند ظنه الصدق هو الظاهر وباجماع الصحابة على قبول قتلة عثمان
شهادة ورواية مع ان قتلهم من اوضح البدع واجاب المتأخرون كابن الحاجب واتباعه عن الاول بان اية النبأ
اولى بالتقديم من الخبر لتواترها واختصاصها بالفاسق بخلاف الخبر فانه احاد متناول للفاسق والعدل ودلالة
الخاص اظهر من دلالة العام ولان الاية لم تخص للاتفاق على رد كل فاسق بخلاف الخبر فانه مخصوص بالفاسق و
الكافر اذا ظن صدقهما للاتفاق على ردهما وعن الثانى اولا بمنع الاجماع وثانيا بمنع كون قتلهم من البدع
الواضحة كيف والقتلة لا يرون انهم مبدعون فى ذلك بل وكثير من غيرهم وانما كان عن اجتهاد والكبرى
اختلافهم فى رد اهل الضلال وان كانت ضلالتهم واضحة مع اتفاقهم على رد الفاسق هو ان الفاسق مقدم
على الفسق مع علمه بالفسق بخلاف المبدع فان اقدامه ليس عن اعتراف بالفسق والى هذا اشار بعض
المحققين حيث يقول المراد بالفاسق الذى لا يقبل قوله اجماعا الفاسق العالم بفسق نفسه لجرأته على الاقدام
على الفسق فترتفع الثقة بكلامه بخلاف المبدع قلت وبهذا يندفع ما اورده المتأخرون على الاكثرين فى
فى الاحتجاج بالخبر اذ لا تعارض على هذا بين الاية والرواية نعم قد يقال على الثانى ان كان الاجتهاد مصححا
للعمل مخرجا للعامل عن الابتداع فالكل مجتهدون ويجاب بان الكلام فى اهل البدع الواضحة وهى التى قامت الحجة
على خلافها ومتى قامت الحجة وظهرت المحجة امتنع الاجتهاد فى مقابلها خصوصا اذا كان المقابل ضروريا

كان

كما فى المجسمة والغلاة والخوارج فان بطلان التجسم والحلول ووجوب مودة الال من بديهيات دين الاسلام ومن ثم
حكمنا بكفرهم فان قلت هولاء انما انكروا على الخوارج اعمالهم الشنيعة دون البغض قلت اعمالهم هذه ان كانت على
طريقة الاستباحة بحيث يتدينون بها فذلك الكفر لما فيه من انكار الضروريات والا فلا اقل من الفسق وكانهم انما
اعرضوا عن البغض لزعمهم انه كان عن اجتهاد ايضا كما قالوا فى القتال فانه اعظم وهذه منهم ضلالة وانه يصح الاجتهاد
فى مقابلة الضرورة والادهى انهم ايضا لا يستبيحون حتى يحكموا بالكفر المستبيح كانهم لم يقاتلوا حتى حكموا بالكفر من قاتلوه اخرى
ان ذلك كان اجتهادا ويعذرون واما من لم تكن بدعته واضحة كالقول بنفى الرؤية وعينية الصفات وخلق القران
وافعال العباد عند الاشاعرة وبالعكس عند المعتزلة فقد اتفقوا على قبول مثله قال ابن الحاجب واتباعه
بعد حكاية الاتفاق وان لم تكن واضحة لقوة الشبهة من الجانبين وان ادعى كل من الخصمين القطع قالوا واما ما توهم
انه فسق كشرب النبيذ ولعب الشطرنج اذا وقع من مجتهد يراهما حلالا او مقلد له فى ذلك فالقطع انه ليس بفاسق
اما اذا قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر وان قلنا ان المصيب واحد فكذلك لانه يجب على المجتهد العمل بظنه وعلى المقلد
اتباع المجتهد وللعلامة فى تقرير هذا الخلاف مسلك اخر وذلك انه حكى الاتفاق على رد الكافر من غير اهل
القبلة ثم حكم بان الكافر منهم كذلك وحكى خلاف ابى الحسين وانه احتج بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار
السلف كالحسن البصرى وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذاهبهم وحكمهم بكفر من يتدين به ثم اجاب اولا
بمنع كلا المقدمتين وثانيا بمنع اجماع اصحاب الحديث على قبول رواية امثال هولاء وانما قبل البعض وكيف
كان فهذا الخلاف بين اهل الخلاف **واما اصحابنا** فالمعروف فيهم اشتراط الايمان لدخوله فى العدالة
كما سيجئ ولاية النبأ لفسق المخالف بتقصيره فى النظر وجموده على تقليد السلف خصوصا مع ظهور الحجة ووضوح
المحجة فان قلت ما تنكر ان يكون المراد فى الاية الفسق فى العرف القديم وهو الفاجر لا المتجدد بين المتشرعة و
الاستعمال فى المقام كاف قلت الشايع فى الكتاب المجيد انما هو المعروف بين المتشرعة وذلك قوله تعالى
ففسق عن امر ربه ففسقوا ولا فسوق وذلك فسق ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن
ان الله لا يهدى القوم الفاسقين وقال فى مواطن كثيرة اولئك هم الفاسقون فانه لا يخرج من الخروج عن
الطاعة والجور ولم يذكر فى ذلك والفاسق بمعنى الثانى اعنى الفجور وانما ذكر ان اصله الخروج عن الاستقامة والجور
قالوا ولذلك سمى العاصى فاسقا وان الفويسق من الحم اللواتى جاء فى الحديث انهن يقتلن فى الحل والحرم

المتباح ظاهر

الفار والعقرب والحداة والغراب والكلب العقور انما سمين بذلك لخبثهن او لخروجهن عن الحرمة لقوله صلعم ذلك
فلا بقيا عليهن ولا فداء على المحرم فيهن وصاحب القاموس ذكر الثاني ايضا ولكن على الاحتمال قال الفسق بالكسر
الترك لامر الله والعصيان والخروج عن طريق الحق او الفجور وفسره في المجمع بالخروج عن الطاعة ثم حكى ان اصل
الفسق خروج الشيء عن الشيء على وجه الفساد قال ومنه ففسق عن امر ربه اي خرج فتفسقوا اي خرجوا عن
امرنا عاصين لنا ولا فسوق اي لا خروج عن حدود الشرع بالسيئات وارتكاب المحرمات وصاحب الصحاح
وان ذكر المعنيين لكنه ذكر عن ابن الاعرابي وصاحب القاموس ايضا انه لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم
فاسق وحيث لم يسمع فلينزل على ما شاع فيه الرابع الضبط وهو قوة الحفظ وذلك بان يحفظ ما سمعه

الضبط

غالبا ولا يزول ما حفظه بسرعة فمن لم يتمكن غالبا من حفظ الاخبار لشدة الذهول او كان بحيث يغلب عليه السهو
والنسيان وان تمكن اولا من الحفظ لا تقبل روايته لعدم غلبة الظن بخبر مثله بل ولا يتحقق الظن لعدم العلم كما لا يخفى فان
عولنا في قبول الخبر الاخبار على غلبة الظن واطمينان النفس فالامر واضح وان كان المعول على الاجماع فمعلوم
انهم ما كانوا ياخذوا الخبر حتى يغلب الظن بمطابقته للواقع وذكر الشهيد الثاني ان اعتبار العدالة يغني
عن اشتراط الضبط لان العدل لا يجازف في رواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر ولقائل ان يقول الغرض
من اشتراط الضبط الامن من المجازفة المذكورة وانما الغرض التوقي عن الخلل الواقع على سبيل الخطاء فان غير الضابط
ربما روى الخطاء على سبيل القطع وهو لا يعلم انه خطاء فلم تغن العدالة عنه نعم ونحوه ان من بلغ في عدم الضبط الى
هذا الحد كما يتفق نادرا فلا ريب انه يعلم ذلك من عادته فتمنعه عدالته ولذلك استمرت الطريقة على عدم البحث
عن ضبط الرواة مع ندرة ذلك وظهور خلافه وربما اشترط مع ذلك ان يكون عارفا بمزايا الالفاظ و
نكات المعاني ومعاني التراكيب واختلاف الاساليب وهذا انما يحسن اعتباره حيث تكون الرواية بالمعنى
الخامس العدالة وهي عند الجمهور ومتاخري اصحابنا كالعلامة ره ومن تاخر عنه ملكة تبعث على ملازمة

العداله

التقوى والمروة والتقوى في اللغة الحذر وفي الشريعة اجتناب الكبائر مع عدم الاصرار على الصغائر وانما سمي
ذلك تقوى لان الذي يجب الحذر عنه شرعا انما هو ذلك واما غيره فيقع مكفرا باجتناب ذلك كما قال تع
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما والمروة عبارة عن اتباع محاسن العادات
واجتناب مساويها ما خاب الامور الخسيسة وان كانت ما يقع مكفرا ليس بمحظور في الاصل كلبس الفقيه لبس

الجندي

المجامع
الجندي والاكل في الاسواق والمجامع والبول في الشوارع عند مرور الناس وكشف الراس ومد الرجلين في
وتقبيل الامة في المحاضر والاكثار من الحكايات المضحكة والمضايقة في اليسير الذي لا يناسب حاله وبالجملة مجانبة
ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة وعدم المبالات ويختلف ذلك بحسب الاحوال والاوقات والذي
ينبغي ان يتق فيها هو ان يسلك مسلكا يليق بحاله في زمانه ومكانه وكيف كان فارتكاب الصغيرة بلا اصرار
غير قادح في العدالة وكذا اتفاق ما يخالف المروة في بعض الاحيان بحيث لا يكون عن ملكة لانه لا يؤذن
بالخسة والدناءة نعم الاكثار من الصغائر المختلفة الانواع من دون توبة منه وان لم يكن مصرا على خصوص كل
منها او بعضها بل حكي في التحرير الاجماع عليه وكانه لانه اصرار على الجنس فان الاكثار لا يكون الا عن اصرار وعادة
وهي الملكة قالوا ولا يقدح ترك المندوبات الا ان يبلغ حدا يؤذن بقلة المبالات بالدين وعدم الاهتمام بكمالات
الشرع وشمله بترك جميع المندوبات وقال الشهيد الثاني لو اعتاد ترك صنف منها كالجماعة والنوافل
ونحو ذلك فكترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم لو تركها احيانا لم يضر واما المتقدمون
فانهم وان لم ياخذوا في تعريفها الملكة لكنهم ذكروا في بيانها ما لا يتم عادة الا بالملكة ره قال الشيخ في
المبسوط في تعريف العدل انه في الشريعة ما كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في
الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة
مثل الاكل في الطرقات ومد الارجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا
وعن ابن حمزة ما يقرب من هذا وذلك ان عدم ظهور شيء من اسباب الفسق للمخالطين لا يكون في العادات
الا عن ملكة واعتبر ابن الجنيد في قبول الشهادة بعد البلوغ والايمان بان لا يكون معروفا بارتكاب
كبيرة او مقيم على صغيرة او حيف على معاملة او تهاون بواجب من علم او عمل او مباشرة لاهل الباطل ودخول اقامة ظ
في جملتهم او حرص على الدنيا وان لا يكون ساقط المروة نعم ليس فيما يحكى من كلام المفيد بل الشيخ في
النهاية والخلاف ما يدل ظاهرا على اعتبار المروة وكذا ابن البراج وابو الصلاح الا ان يندرج ما ذكرنا في القبائح والمراد به
فانها اعتبروا فيها اجتناب القبائح اجمع وكان من لم يعتبرها نظر الى ان في مخالفتها مخالفة العادة دون الشريعة
وفيه ان مخالفة العادات تكشف عن مساءة اذ لا يكون غالبا الا عن قلة حياء وعدم مبالاة وهناك تزول
الثقة كيف لا وقد قال صلعم من لا حياء له لا ايمان له الحياء من الايمان اما باعتبار استلزام الملكة فقط عن كلام الكل

وكذلك قول المفيد وهو اشدهم اقتصارا في بيانها العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تع
وما كان ليكون ذا دين وورع يعرف بهما الا وبهما ملكة فيه فما ظنك بمن اعتبر كونه معروفا بالستر والصلاح والعفاف
واجتناب الكبائر التي وعد الله عليها النار والكف عن شهوات الجوارح الاربع كالشيخ في النهاية او اجتناب
جميع القبائح كابي الصلاح وابن البراج فقد التامت الكلمة على الظاهر ولا ريب انها هيئة راسخة في
النفس اقصى ما هنالك ان المتاخرين اشاروا الى حقيقة معناها والمتقدمون كنوا عنها بما يستلزمها كما وقع
في الاخبار وعلى ما هو جار في عادتهم في تعاريف الاشياء وكيف كان فقد اختلفوا فيما به تعرف العدالة

ما به تعرف العدالة

فمنهم من اكتفى بحسن الظاهر بل ربما قيل ان المسلمين على ظاهر العدالة ومنهم من شرط الاختبار المميز بين الخلق و
والتخلق والطبع والتكلف والطريقة مستقيمة على الثاني الاول في الشهادة وعلى الثاني في الرواية و
ولذلك لم يكتفوا في اثبات العدالة بالمادح الدالة على حسن الحال بل على العدالة وتفصيل القول في ذلك
يجئ انشاء الله في فصل على حدة فان قلت اقصى ما قضت به اية النبا اشتراط عدم الفسق فمن اين جاء اشتراط
كون ذلك عن ملكة حتى اذا كان حديث عهد بتكليف لم يقبل ما لم تعلم ملكته ثم حديث المروة قلت ان الكل
مجمعون على اشتراط العدالة والكتاب والسنة بذلك ناطقان اما الكتاب فقوله تع فاشهدوا ذوي عدل
منكم واما السنة فقوله في صحيحة ابن ابي يعفور حين ساله عما تعرف عدالة الرجل حتى تقبل شهادته ان يعرفوه بالمروة والعفاف بالستر ظ
والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر ومعلوم ان ذلك انما يثبت له وتستقر عليه
حتى يعرف به اذا كان عن ملكة مع ان قضية التعليل في الاية ان لا ياخذ الا عمن يوثق به ولا وثوق الا حيث
تعرف العدالة وحديث العهد بمعزل عن الوثوق الا ان يكون قبل البلوغ على الدين والورع كما هو في بعض
المراهقين وتلك هي الملكة واما حديث المروة فان تاركها مما تسرع فيه الظنون لعدم المبالات
فلا تغلب الظن بخبره مع انه قد اعتبر في العدالة في غير واحد من الاخبار الكف عن شهوات الجوارح الاربع
ومخالفة المروة في الغالب انما يكون لهذه الشهوات فان قلت لو كانت العدالة هي الملكة لم تزل بعروض
ما ينافيها من معصية او خلاف مروة ولم تعد بمجرد التوبة مع ان الاصحاب حاكمون بكلا الامرين والا لم يردوا
من عرض له المنافي ولم يقبلوا الا بعد توبة حتى ان الشيخ في موضع من ط اكتفى في قبول الشهادة باظهار التوبة
عقيب قول الحاكم تب اقبل شهادتك واعتبار اصلاح العمل بعد ذلك سنة او ستة اشهر مذهب لبعض العامة

والجواب

كانت
والجواب ان الملكة بعد ثبوتها وان كانت لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الاثار كما
دلائل على الملكات جعل الشارع بالاجماع الاثر المخالف لمقتضاها من بلاد تحكمها والتوبة رافعا لهذا الحكم لا يكفي
مجرد قول تبت سواء قلنا انه اخبار عما في النفس كما قد يتوهم لان المخبر غير عدل او انشاء كما هو الواقع
بمنزلة اصدار كلمة التعجب عند تحقق معناها في النفس لانها تستلزم اخبارا بل لا بد من الاختبار حتى يغلب الظن
بحصول الندم الذي هو التوبة ولو في الحال بظهور امارات تعرب عما في النفس وهو قوله عز من قائل الا
الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا وبذلك صرح في الخلاف حيث قال في القاذف ان اكذب نفسه
وتاب لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو احد قولي الشافعي الا انه اعتبر ذلك سنة ولم نعتبره نقلي ظ
نحن لانه لا دليل عليه والقول الاخر انه يكفي مجرد الاكذاب ولنا قوله تع الا الذين تابوا الاية فاعتبر التوبة
وصلاح العمل من الضبط وللصدر الشريف ههنا كلام طويل محصوله ان هذه الملكة هي الكيفية الراسخة في النفس
المانعة من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر وما ينافي المروة لا ريب في كونها عدالة لانها قوة تنشا من ثلث
اعتدالات في النفس اعتدال بين البلادة والجربزة ويسمى بالحكمة واعتدال بين افراط الشهوة وتفريطها
ويسمى بالعفة واعتدال بين طرفي القوة الغضبية اعني الظلم والانظلام ويسمى بالشجاعة وذلك
انه اذا اعتدلت هذه القوى وحصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال
من طرفي تلك القوى وانكسار سورة كل منها فاذا حصلت تلك الكيفية في النفس حصلت ملازمة
التقوى والمروة لكن لم يقم دليل ظني فضلا عن قاطع على اشتراط هذا المعنى في نفس الامر والواقع حيثما
اشترط الشارع العدالة كما في الشهادة والامامة كيف وهذه الصفة المجيدة المتولدة من هذه الصفات
الحميدة لا تحصل الا لاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا مع شدة الحاجة اليه في كل مجمع من بر او بحر حتى
ان نظام الشريعة لا يستقيم الا به قال والاكتفاء في الدلالة عليها بحسن الظاهر وعدم ظهور ما ينافيها
بنا فيها وهو غير عزيز تقتضي كون اعتبار الملكة اولا عبثا بلا فائدة ثم ذكر ان غاية ما حصل له بعد الاحتياط
اشتراط كون الامام والشاهد من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة ونحوها ويبالغون في عدم
اظهار الزلل بالاجتناب والستر وان الم بها تداركه لحينه بالندم وبدا في وجهه مكان الخجل ولا حاجة الى المعاشرة
ثم استظهر في الراوي ما اعتبره الشيخ من التحرج عن الكذب حسبما تدل عليه اية النبا وتقتضيه تعليلها قال

فانه لا يظهر منها اكثر من اشتراط الاطمينان وقد يقال ان اقصى ما اعتبره اصحاب الملكة ان يكون في النفس كيفية
تبعث على ملازمة التقوى والمروة اي يكون نفسه بحيث تدعوه الى ذلك اما خوفا من الله جل شانه او
رغبة فيما عنده او حيا او كمال نفسه بما فيها من القوى المذكورة ومعلوم ان الحالة الاولى تستلزم شجاعة والا
فكم من ثقة جبان وليس بذي فطنة وليس وجود النفوس التي تدعوه الى مجانبة الكبائر وحسن الاخلاق
بعزيز وبالجملة ان سلمنا استلزام العدالة الجبلية للقوى المذكورة منعنا استلزام الكسبية لها ولقائل
اذا استلزمت الجبلية استلزمت الكسبية لان العلة واحدة وهو استدعاء النفس ان كان راسخا بحيث
تترتب عليه الاثار من المجانبة المذكورة غالبا فتلك الملكة الغريزية المثال والا فتلك هي الشهوة التي لا يدور
عليها امر ولا يكتفي بها احد واما دعوى انتفاء الفائدة في النزاع ولزوم العبث في الاعتبار فالذي
يقول بالملكة لا يقنع الا بالاخبار المميز بين الخلق والتخلق على ان حسن الظاهر مع عدم المنافي كاف
في الدلالة على ثبوت هذه الكيفية وذلك ان عدم ظهور المنافي انما يكون بعد الاختبار لا مع الجهل ومعلوم
انه لا يكون عادة الا من ملكة راسخة كما ان عدم ظهور الاحجام في الحرب وعدم المنع في الحاجات انما يدلان
على الشجاعة والكرم عند الاختبار وصحيحة ابن ابي يعفور صريحة في ذلك وكيف يعرف بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان واجتناب الكبائر ولا يرى منه اهل محلته او قبيلته الا خيرا ثم لا يكون
في النفس الا ذلك وحيث اخذوا في مفهومها ذكر الكبائر والصغائر فلا بد من بيانها وقد اضطربت
الكلمة في ذلك من مجدد واقف معدد ولكل اقاويل فقائل ان الكبائر ما توعد الله عليها العقاب في
الكتاب او السنة وقائل ما قام على حرمته قاطع واخر كل معصية تؤذن بقلة المبالات في الدين و
اشتهر في التعديد انها سبع الشرك وقتل النفس وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار
من الزحف والعقوق وقيل تسع بزيادة السحر والالحاد في بيت الله اي الظلم فيه وقيل عشرة بزيادة
الربا وقيل اثنى عشر بزيادة شرب الخمر والسرقة وقيل عشرين السبع الاول واللواط والسحر و
الربا والغيبة والنميمة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة
والتعرب بعد الهجرة واليأس من روح الله والامن من مكر الله وزاد بعضهم اربعة عشر اخر اكل الميتة والدم ولحم
الخنزير وما اهل لغير الله به والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من

الفرق بين الكبائر والصغائر

من غير عسر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب قال وقد يعد
اشياء اخر كالقيادة والدياثة والنميمة وقطع الرحم وتاخير الصلوة عن وقتها والكذب خصوصا على رسول الله صلعم
وضرب المسلم بغير حق وكتمان الشهادة والسعاية الى الظالم ومنع الزكوة المفروضة وتاخير الحج عن عام الوجوب
والظهار والمحاربة بقطع الطريق وعن ابن مسعود انه قال اقرؤا من اول سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه فكل ما نهي عنه في هذه السورة الى هذه الاية فهو كبيرة وعن ابن عباس انه سئل عن الكبائر اسبع هي فقال
هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبع والمعروف بين اصحابنا هو الاول وهو الذي نطقت به اخبارهم
كما روى الكليني والصدوق في الصحيح عن الصادق عليه السلام في سؤال عمرو بن عبيد حتى خرج عمرو وله صراخ
من بكائه وهو يقول هلك من قال برايه ونازعكم في العلم والفضل وذلك انه عليه السلام كلما عد كبيرة قال لان
الله يقول وذكر ما جاء فيه من الوعيد وقوله عليه السلام او شيء مما فرض الله انما يريد الفرائض التي توعد عليها
ولو بحال ان النبي صلعم كما في الصلوة بخلاف ما نهي عنه ولم يتوعد عليه كلا تقل لهما اف وقل للمؤمنين
يغضوا وقد يجمع بين ما جاء في تعدادها من الاخبار باختلاف المراتب فالسبع مثلا اكبر او باختلاف
المقامات على ان يكون انذار كل ناس بما يكثر فيهم ومن ثم لم يذكر القيادة والدياثة مع فضاعتهما وقبحهما
الا عند الله لعدم وجدانها في الكتاب المجيد لان عمروا اراد ذلك حيث قال اريد ان اعرف الكبائر من كتاب الله
ومما قيل اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر
المنصوص عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهو من الصغائر والا فهو من الكبائر مثلا حبس المحصنة للزنا فيها
اعظم من مفسدة القذف مع انهم لم يعدوها من الكبائر وكذا دلالة الكفار على عورات المسلمين وما اضر وه
من ذراريهم ونحو ذلك مما يفضي الى القتل والسبي والنهب فان مفسدتها اعظم من مفسدة الفرار من الزحف
وهذا باب واسع ومنه يخرج الوجه في كلام ابن عباس وكيف كان فالاقتصار على السبع او التسع او
العشر او الاثني عشر او العشرين وبالجملة بالمذكر الكذب لا يتجه هنا اصلا لان الغرض الاصلي من اشتراط العدالة
والعلم باجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر انما هو العلم بالتجنب عن الكذب ليحصل الوثوق فالم يعلم انتفاؤه
فلا وثوق واما الاصرار على الصغيرة فالظاهر انه الاقامة عليها من دون ندامة بحيث كلما عرضت له وتعلقت
بها ارادته لم يمنع منها مانع فعل ولم يردعه عنها ارادع من الله جل شانه وهو الذي اراد اهل اللغة بقولهم في الاصرار

انه المداومة على الشيء والثبات عليه ولما كانوا لم يريدوا المداومة الفعلية بل الفعل اذا اراد والعزم من بعد ذلك
بمعنى عدم الاعراض وهو المراد بما جاء في بعض الاخبار من تفسيره بعدم التوبة وفي شرح الاصرار على الشيء يقيم اصرارا
اذا لزمه وداومه وثبت قال واكثر ما يستعمل في الشر والذنوب وفي الحديث ما اصر من استغفر اي من
اتبع الذنب بالاستغفار فليس بمصر عليه وان تكرر منه وقيل انه الاكثار من نوع واحد وقيل الاكثار ولو
من انواع شتى ومرجعها الى العرف وقيل ان تكرر تكرارا يشعر بعدم المبالات بالدين فائدة
قد اشتهر فيما القول بان الصغائر تقع مكفرة باجتناب الكبائر كما قال عز من قائل ان تجتنبوا الاية وهو
المروي عن اهل البيت عليهم السلام روى الصدوق في كتابه عن الصادق عليه السلام انه قال من اجتنب الكبائر كفر الله عنه جميع ذنوبه
وذلك قوله تعالى ان تجتنبوا الاية وقيل ان الصغيرة المكفرة هي ما كانت مقارنة لكبيرة مجتنبة لوجه الله تعالى
بعد الاشراف عليها والتمكن منها وذلك كما لو تمكن من الزنا فكف نفسه واقتنع باللمس والنظر فان مجاهدة
نفسه في الكف عن الوقاع اشد تاثيرا في تنوير قلبه من تاثير اللمس والنظر في الاظلام ولو كان عنينا او كان
الامتناع لخوف ونحوه فلا يكفر وكذلك من اشتهى ان يشرب ويسمع فاقتصر على السماع بخلاف من لا يشتهي
الشرب طبعا فان كفه لا يكفر ما جناه بسماعه والظاهر ان المراد هو انه اذا عرضت صحيفة السيئات فوجدت
خالية من الكبائر والاصرار على الصغائر عفى الله تعالى له عن باقي السيئات لكن ظاهر قولهم تقع مكفرة انها لا
تكتب على المجتنب واعلم ان ما ذكر خلاف ما اختاره جماعة من اصحابنا وهو انه ليس في المعاصي صغيرة الا
فالمفيد وابن البراج وابو الصلاح وابن ادريس وابو علي صاحب المجمع على ان كل معصية كبيرة وان
اختلفت مراتبها لاشتراكها في مخالفة اوامر الله جل شانه واطلاق الصغر والكبر انما هو بالاضافة الى ما فوق
او تحت فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة وكذا بل كلام ابن ادريس على يؤذن بدعوى
الاجماع وذلك انه بعد ان ذكر هذا القول قال والى هذا ذهب اصحابنا لانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن
بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب صغيرة وانما يكون صغيرة بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب عليه اكثر
وقريب منه كلام الشيخ في العدة في الدليل الثاني على حجية خبر الواحد في جواب التجاسر حيث يقول فاما
على اصولنا ان كل خطا وقبيح كبير وكذا ابن ادريس بل كلامه صريح في دعوى الاجماع وذهب
الشيخ في ط وابن حمزة والفاضلان وجمهور المتاخرين الى انها صنفان كبائر وصغائر وقد يعلل للاول

بما دل من الاخبار على ان كل معصية شديدة وان كل ذنب يوجب النار وما دل على التحذير من استحقار
الذنب واستصغاره كقوله صلعم لا تحقروا شيئا من الشر وان صغر في اعينكم والاعتراض عليه بانه تقتضي
انحصار العدالة في المعصوم للقطع العادي بوقوع الخطا من غيره وفي ذلك تعطيل الاحكام وفساد النظام ثم
فانا نجزم على اكثر الصلحاء واهل الورع عدم تعدد الذنوب مع ان الشرع قد اكتفى بالاجماع من حكم الشرع مثلا ومن
يريد الاقتداء والتقليد ونحو ذلك بظهور الصلاح بعد الاختبار وعدم ظهور المعاصي من الشاهد والامام والمفتي
ولا حاجة الى ما اجاب به ابن ادريس من ان تدارك الذنب بالتوبة والاستغفار لما كان ممكنا لم يبق للذنب اثر
مع ان احتمال التوبة لا يغني بل ظهورها لا يكفي الا مع الاختبار من باب احتياج ذلك الى زمان يفوت فيه الغرض
المقصود من مراعاة العدالة من شهادة او غيرها والتحقيق ان كل ذنب لا يقدح عند هؤلاء في العدالة بل ما
عظم من الذنوب وهي التي سماها الاخرون بالكبائر وما عدا العظام انما يقدح مع الاكثار والاصرار او القادح
انما هو ارتكاب الذنوب بحيث يخرج عن سمة الورع والتقوى عرفا وهذا يختلف بحسب انواع المعاصي فرب
نوع يقدح منه الواحد كالقتل والزنا ورب نوع لا يقدح منه الاحاد كالمعاصي التي يقع الناس فيها غالبا
ولا ينجو منها الا البالغون في التقوى وظاهر ابن ادريس الانقداح بكل ذنب ويشهد للاخرين
قوله عز من قائل ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله والذين يجتنبون كبائر الاثم وما جاء
في الاخبار من ان الاعمال الصالحة تكفر الصغائر وقول الصادق عليه السلام فيما روى الصدوق من اجتنب الكبائر
كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله ان تجتنبوا الاية وما جاء في ثواب كثير من الاعمال انه مكفر للذنوب
الا الكبائر وفي تفسير قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من ان الكبائر تدخل
في الاستثناء وما جاء في تفصيل الكبائر وبيانها من الاخبار الكثيرة وكيف كان فضعف القول مما لا يكاد
يشتبه على احد فان تخصيص اسم الكبيرة ببعض انواع المعاصي في الاخبار والاثار اكثر من ان يحصى ثم ان هذا تمام
ما اشتهر بين الامامية من ان الصغائر تقع مكفرة تتمة لا ريب في ان قطع الرحم من الاثام و
ربما عد في الكبائر كما سمعت وبذلك صرح الشهيد في عد فلا بد من معرفة الرحم وصلتها وقطعها فالرحم
كما في ص وق وغيرهما القرابة وذووا الرحم هم الاقارب كما في يه والمراد من يصدق عليه اسم القرابة
عرفا فاكل من يجمعك واياه نسبة بقرابة كما بين الحسنيين والحسينيين وبين العلويين والعباسيين في

بيان قطع الرحم

١٦٥

وكذا اسم القبيلة بل العشيرة والا فالنسب جامع لبني ادم كلهم ولو في ادم ع ومعلوم ان الناس كلهم ليسوا بارحام
ولا قرابة انما الرحم الذي يجب عليك وصله ويحرم قطعه من لو عرف مكانه منك لسمي قرابة وهو الذي يتعلق به
التوارث عند عدم الاقرب وما لا يصدق عليه الاسم فيقدم عليه في الميراث الولي وضامن الجريرة ان كانا والا
فالامام اذ ليس في العرف انه مات بلا وارث ولا قرابة وفي قواعد الشهيد ره في الرحم الظاهر انه المعروف
بنسبه وان بعد وان كان بعضه اكد من بعض وفي المسالك في باب الهبة المراد بالرحم في هذا الباب وغيره
كل رحم الذي يجب صلته ويحرم قطعه مطلق القريب المعروف النسب وان بعدت لحمته وجاز نكاحه وهو موضع
نص ووفاق وبذلك يتبين جواز نكاحه لا الرد على ما ذهب اليه بعض العامة من قصره على المحارم والذي
يحرم التناكح بينهم وربما اطلق على من جمعهما النسب ولو في اب القبيلة وان لم يدع في العرف من الاقارب
كما جاء في قطع قريش رحم بني هاشم وهم انما يجتمعون في النضر بن كنانة وقد ورد عن امير المؤمنين ع في تفسير قوله تعالى
فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم انها نزلت في بني امية وقال ع في النبي ص
وقطع رحم الكفر في اعزاز دينك وكيف كان فلا يتعلق بمثل هذا حكم التوارث نعم ينبغي ان يراعى فيعظم
فيه انتهاك المحارم من قتل وسبي ونهب واما الصلة والقطيعة فمرجعهما الى العرف اذ ليس لهما
حقيقة شرعية ولا لغوية وتختلف امرهما باختلاف العادات بل بعد المنازل وقربها فربما تحقق القطع
مع قرب الدار بما لا يتحقق مع البعد وربما كان الوصل بالسلام ولو بالرسالة وقد قال ص صلوا ارحامكم ولو
بالسلام ويجب صلة العمودين بالمال مع الفقر اجماعا ويستحب لبقية الاقارب بمقدار النفقة ويتاكد في
الوارث والغني مطلقا سواء كان من العمودين او غيرهما برسم الهدية وربما وجبت لغيرهما ولو بغير المال من قرع
وغيره والضابط ان كل ما يخرج به من القطيعة فهو واجب للاجماع على حرمة القطيعة وما زاد على ذلك
فهو مستحب والاخبار في صلة الارحام متظافرة وقد تضافرت ايضا في انها تزيد في العمر بل قد تستحب الصلة لغير
كزوجة الاب والاخ والمولى ولو بالسلام والدعاء بظهر الغيب ونحو ذلك كما نبه عليه **تنبيه**
لا كلام في وجوب بر الوالدين اذا افضى تركه الى القطيعة وقد يجب برهما وان لم يفض تركه اليها وما يخرج
من العقوق ومرجعه الى العرف ايضا فيحرم السفر المباح فضلا عن المندوب وكذا الخروج في ظلمة الليل
ولو الى الصلوة وبالجملة تجب طاعتهما في كل ما يشق عليهما تركه الا ان يعود على الولد بمضرة في دين او دنيا

ولذلك

١٦٦

ولذلك حرم العضل من غير الاباء وان كان النكاح مستحبا لما فيه من الشباب ودفع ضرر مدافعة الشهوة والخوف من
الوقوع في المحارم فللبنت مخالفة ابيها في نكاح من لا يرضاه ورغبت فيه من الاكفاء وان استحب لها الطاعة
مؤكدا ثم لا فرق في وجوب البر بين البر والفاجر ولا بين الكافر والمسلم لقوله عز من قائل ووصينا الانسان
بوالديه حسنا وان جاهداك ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا **تتمة**
العدالة كالاسلام والبلوغ انما تشترط حال الاداء فلو تحمل صبيا او كافرا او فاسقا ثم ادى بعد البلوغ والاسلام
والعدالة قبل اجماعا ومن العدل ثقة معلوم الفسق ولو باطمينان النفس وغلبة الظن ومجهول الحال ومن جاء
فيه مدح لا يبلغ به الى العدالة وحديث العهد بالبلوغ لا تفيد هذه الاقسام فان من عرف بالصلاح وحسن الحال كما
يتفق في كثير من الناس فتلك العدالة والملكة ومن عرف بارتكاب المآثم وعدم المبالاة فتلك ملكة الفسق
وان لم يسم فاسقا حتى يرتكبها من بعد ومن جهل حاله فهو المجهول ومن مدح بحسن السيرة ونحو ذلك فهو الممدوح
ومن عرف حاله من قبل ولم يظهر منه ملكة عدالة ولا ملكة فسق ولا شيء يمدح به فهو يرجع الى المجهول لانه لا يعلم
ما يصير اليه من بعد وما يظهر منه بعد الاختبار فلا بد من الكلام في الفاسق والمجهول والممدوح **اما الفاسق**

الكلام في الفاسق

اما الفاسق فان كان عالما بفسق نفسه لم يقبل اجماعا لاية النبا وقد قيل ان اقصى ما دلت عليه الاية التثبت
عند خبره وانتظار البينة لا الرد والاضراب واجيب بان ذلك حيث يكون حيا اما بعد الموت كما هو محل
البحث فليس الا الرد قلت لا فرق بين الحالين ليس فيهما الا التبين اذ الغرض تبين امر الخبر وما هو عليه من
الصدق والكذب لا المخبر فان قامت القرائن وغلب الظن بالصدق اخذنا به والا رددناه وهذا الذي
اردنا بقولنا لا يقبل اي لا يتلقى بالقبول فان كان جاهلا كالفرق الضالة الذين ساءت اعمالهم وهم يحسبون
انهم يحسنون صنعا فاصحابنا كما عرفت على وجوب التبين ايضا لان الجهل لا يخرج عن صدق الاسم ومدار
الحكم على صدق الاسم وجهله بالخطا ان لم يكن فسقا اخر فما كان ليرفع الفسق الثابت وذلك انه اذا
وجب اعتقاد امامة الائمة مثلا حتى كان الجهل بها والانكار لها فسقا فاما ان يجب اعتقاد خطا المنكر
ليكون الجهل به ايضا فسقا اخر او لا يجب والفرق بينهما بان رد العالم انما كان لجرأته على المعصية فلا يحصل
الوثوق بخبره بخلاف الجاهل اذ لا جراة له فيحصل الظن بالصدق اجتهاد في مقابلة النص الان بدعوى عدم
الفسق وقد اشتبه مع ان الفرق مبني على الزام الفسق ثم انه لا يتجه على ما هو المعروف من ان العمل بخبر الاحاد

١٦٧



على خلاف الاصل واما مخالفونا فقد حكي في المحصول الاتفاق على القبول قال الا ان فخر واقبل روايا
هولاء الا الخطابية وقال انه اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ لكن في الاحكام ما يدل على وقوع
الخلاف وان اختار هو القبول واما مجهول الحال وهو الذي لم يعلم عدالته ولا فسقه وان علم ايمانه
فالمعروف بين اصحابنا وجوب التثبت عند خبره ايضا ثم ان انضم اليه ما يشد عضده قبل بل ظاهرهم
على اشتراط العدالة في القبول انهم متفقون على رده وقد حكى قطب المحققين الاجماع على ذلك فانه
بعد ان اثبت الوسط بين العدل والفاسق تعلق في رد المجهول بالاجماع وشذ بعض المتاخرين في ميله الى
العمل به واما اهل الخلاف فجمهورهم على ذلك وبالجملة فالخلاف انما يحكى عن ابي حنيفة لنا امران احدهما ان
الاصل على المشهور عدم القبول والدليل انما قام على خبر العدل او المحفوف بالمؤيد فان طريقتهم انما استقامت
على ذلك ولم تستقم على قبول من لا يعرفون مكانه وعلى ما ذكرنا من كون الاصل فاصل الاخذ به انما كان لغلبة
الظن واطمينان النفس ولا غلبة ظن عند اخبار المجهول الثاني ان التعليل المذكور في اية النبا جار في
المجهول فكان من قبيل منصوص العلة والاعتراض بمنع كون ما ذكر علة للتبين فالعلة اما الفسق والمذكور اخر العلة
حسبما يقتضيه ظاهر الترتيب او الفسق مع الوقوع المذكور وكلاهما مفقود في المجهول يبطله ان
المتبادر من مثله ان العلة في ايجاب التبين خوف التورط فيما يوجب الندم وهو حاصل في المجهول ومن
الناس من تعلق في رده بان الاية دلت على وجوب التبين عند مجيء الفاسق وظاهره وجوب التبين عند
مجيء من ثبت له الفسق في نفس الامر من دون اعتبار العلم او الظن لعدم دخولهما في مفاهيم الالفاظ فيجب
التبين عند مجيء كل من يحتمل فسقه وفيه ان العلم والظن وان لم يكونا داخلين في مفاهيم الالفاظ
الا ان المعرفة بالوصف ملحوظة في العرف فان المتبادر من قولك جاءك فاسق فاهنه او فقير فاعطه
او عالم فاكرمه ان المراد من عرف فسقه وفقره وعلمه وما كان الناس ليعلقوا التكليف على الاحتمال و
كيف كان فالظاهر ان طريقة اهل الديانات ولا سيما العلماء العارفون مستقيمة على انهم انما ياخذون معالم
دينهم ممن يعرفون واما ابو حنيفة فاحتج على قوله باجماع المسلمين في دعوى التذكية والطهارة والرق
ولا دخل لخصوصية الخبر ولا اقل من القياس وبان وجوب التثبت مشروط بالفسق والمجهول غير معلوم
الفسق واجيب عن الاول بانه كان ينبغي ان يرد في جميع اخباره للعلة المذكورة في اية النبا لكنه خرج

من تلك

١٦٨

من تلك المواطن ونحوها بالاجماع رفعا للحرج ولذلك قبل الخبر فيها مع العلم بالفسق واما القياس فليس هذا
من مظانه لنقول ان الدليل دل على وجوب التبين عند خبر المجهول مطلقا واقصى ما خرج اخباره في تلك
المقامات للحرج ونقول قس ما بقي على ما خرج بجامع انها خبر المجهول افاد الظن ومن هذا الاقيس في
مقابلة الظن النص وابطال للدليل بالقياس على انه قياس مع الفارق فان امر الرواية عظيم لانها تثبت
شرعا عاما وحكما كليا بخلاف هذه الامور الجزئية مع انها مما تعم به البلوى ويدور عليها النظام فلو اشترط
فيها عدالة المخبر لزم الحرج وعظمت المحنة والاخبار بالاحكام الشرعية على العكس من ذلك فانه لو قبل فيها خبر
كل مخبر لفسد نظام الدين واما الثاني فاقصاه بناء على اعتبار العلم عدم نهوض الاية لرد المجهول لا نهوضها
لقبوله لا يقال ان تعليق التبين على مجيء من علم فسقه يقتضي بمفهومه عدم وجوب التبين عند مجيء غيره
لانا نقول اداة الشرط هنا ليست للتعليق بل للتسبيب جيء بها للدلالة على ان مجيء من عرف فسقه
سبب لوجوب التبين شرعا ومعلوم ان انتفاء السبب الشرعي لا يستلزم انتفاء مسببه اذ من الجائز ان يكون للشيء
الواحد في نظر الشارع اسباب متعددة كما في الغسل والوضوء وما نحن فيه كذلك ولا اقل من الجواز اذ يجوز ان
يكون مجيء الكل ممن لا نعرف عدالته موجبا للتبين كما هو قضية التعليل **واما الممدوح** فالذي يقتضيه الاصل
بناء على المشهور عدم الحجية ايضا الا مع التأييد وعلى ما قلناه ينبغي ان يراعى مقامه في المدح هل يبلغ به الى
حيث يطمئن به النفس ويسكن اليه القلب فان قلت اين دعوى الاجماع على اشتراط العدالة وعلى وجوب
التبين عند خبر الفاسق بل المجهول وهذا شيخ الطائفة يحكي العمل بما يرويه غير العدل اذا كان مامونا في روايته
وان كان فاسقا في جوارحه فاسد المذهب كالفطحية والواقفية والناووسية فانه بعد ان عرف
العدالة بكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه قال فاما من كان
مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه
فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال
الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم حكم بوجوب العمل بما يرويه المنحرفون من الشيعة من هذه الفرق الثلث وغيرهم اذا كان الراوي متحرجا في
روايته موثوقا به في امانته ولم يكن في رواية الثقات ما يخالفه قال ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية

في تحقيق الحق في رواية الممدوح

مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه من حكم بما يرويه لها من غير الثقات
اذا لم يكن عندنا ما يخالفه قال ولذلك عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه قلت لم يخالف الشيخ لدفع اشتراط
العدالة كيف وهو الذي قال في مفتتح هذا الباب بعد حكاية الاقوال والذي اذهب اليه من خبر الواحد
انه لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة بالعمل به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك
موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها
قبول خبره من العدالة وغيرها ثم في العدالة في الفصل الثاني بما حكيناه واما ما ذكره بعد ذلك من وجوب العمل
بما يرويه المتحرجون من الشيعة من العامة عن ائمتنا اذا كانوا مامونين ولم يكن عندنا خلافه وعمل الطائفة بذلك
فلم يكن منه عدول عما ذكره اولا من اشتراط العدالة وانما كان ذلك لان العدالة شرط صيرورة الخبر دليلا اي
على الاطلاق اي سواء كان في اخبار العدل ما يخالفه او لم يكن فان لم يكن فلا كلام وان كان عمل فيهما بالوصف
للمتعارضين من الترجيح او التخيير بخلاف خبر غير العدل فانه انما ياخذ به اذا لم يكن في اخبار العدول ما يخالفه
او نقول ان العدالة شرط للمبادرة الى العمل من دون تبين وخبر غير العدل انما يعمل به بعد التبين وظهور امارة
الصدق بعدم ظهور ما يخالفه في اخبار الموثوقين مع صدق اللهجة حسبما نطق به الاية فان قلت الاجماع
على اشتراط العدالة انما كان على الاطلاق فكيف قيده بالمبادرة الى العمل من دون تبين او بكون الخبر
دليلا على الاطلاق قلت كما اجمعوا على اشتراط العدالة اجمعوا ايضا على العمل باخبار المامونين اذا لم يكن
في اخبار العدول ما يخالفها والمحصل من الاجماعين هو ما ذكرناه من ان العدالة شرط للمبادرة الى العمل وصيرورة
الخبر دليلا على الاطلاق لا انها شرط للعمل على الاطلاق بحيث لا يجوز العمل الا بخبر العدل وبالجملة فنحن
بالطريق الذي اثبتنا به حجية اخبار العدول نثبت حجية اخبار هؤلاء في الجملة اي انها مما يوخذ بها لا انها
بمكانة القياس والاستحسان ونحو ذلك مما لا يجوز الاخذ به اصلا وذلك انا كما اثبتنا حجية خبر الواحد لما
وجدناهم لا يتناكرون العمل بهذه الاخبار وان تنازعوا في خصوصيات بها يا خذ هذا وذلك يرده
حتى اختلفت اقوالهم كذلك نثبت حجية اخبار هؤلاء فانا نجدهم ايضا لا يتناكرون الاخذ بها وان

تنازعوا

وان تنازعوا في الخصوصيات وذلك ان اخذ المحدثين بعد ان يعنونوا الابواب عنا وين ليسوقوا فيها لنا
كما يسوقون لنا غيرها وربما لم يكن في الباب سواها ولو كانت بحيث لا تقبل لما ساقوها مساق الادلة
لما ذكروه في مفاتيح الابواب ولا عرضوا عنها كما اعرضوا عما يرويه مثل ابي هريرة وابن عمر وابن الزبير ومن
بعدهم مثل قتادة والسوري والسدي ومسروق والواقدي واضرابهم ومن هنا يظهر ان عمل الطائفة بها
لم يكن لاقترانها بالادلة والاطلاق ثم كلام الشيخ ظاهر في ان الاصحاب كانوا ياخذون بكل ما يرويه
لهم هؤلاء لا بخصوص هذه الاخبار التي نقلها الاصحاب منهم ورووها عنهم غير انه لما كان ما عدا هذه لا يعد
امرين اما ان يكون مما شذ عنهم فلم يرووه او مما اعرضوا عنه لمخالفته لما هم عليه كان المدار على هذه الاخبار
المسطورة في كتب ثقات الاصحاب ولسنا نريد بما يقول الاخبارية من دعوى صحة كلما في هذه الكتب
وجواز الاخذ بكل ما عرض منها كلا بل نقول ان ما في كتب اصحابنا مما يوخذ به اي انه ليس كما في كتب
غيرهم لكن من وراء ذلك النظر هل هي رواية عدل ام لا فان كانت رواية عدل اخذنا بها والا وجب النظر
هل في رواية العدل ما يخالفها فان كان اخذنا به واطرحناها والا فهنالك الاخذ بها هذا كله اذا لم يكن
مما اعرض عنه الاصحاب او شذ فيهم والا اعرضنا وان كان رواية عدل ثم من بعد ذلك
كله الفحص في الكل عن المخصص والمقيد والمعارض والنظر في الترجيح والتعادل وفي الاخذ والعمل
فهذه طريقة الشيخ لكن لما رجع الامر بالاخرة الى ما في كتب الاصحاب صح ان يقال ان مذهب العمل بها
فيها لا بكل خبر احاد وان كان رواية عدل فضلا من غيره كما وقع للمحقق وغيره وان كان اصل المذهب
هو ما ذكرنا ومن الناس من زاد على ذلك فاقتصر على ما في الكتب المعتمدة كهذه الجوامع العظام واضرابها
وقد يوجه بان الامر لما رجع بالاخرة الى العمل بما في كتب الاصحاب لا ما شذ او كان مرفوضا على ما هو طريقة
الشيخ ومن يحذو حذوه وكانت رواية الاصحاب له وتدوينه في كتبهم انما يعلم بوجوده في كتاب معلوم
النسبة اليهم بالتواتر ونحوه كهذه الجوامع المدار بها الحفظ العلم بما في الكتب المعتبرة المتواترة الى اصحابها
التي قد امن عليها من التغيير والتبديل اذا عرفت هذا بان لك وجه المخرج مما اشكل على الشهيد الثاني
في امر الشيخ حيث يقول التعجب ان الشيخ اشترط ذلك يعني الايمان والعدالة في كتب الاصول و
وقع في كتب الحديث وكتب الفروع الغرائب فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقا حتى انه يخصص به اخبارا

كثيرة صحيحة حيث تعارضها باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه واخرى برد الحديث معللا بانه اخبار احاد
لا يوجب علما ولا عملا كما هو عبارة المرتضى ره وذلك لان طريقة الطائفة لما استقامت على الاخذ من
هؤلاء عند عدم المعارض فكيف ينكر عليه الاخذ عنهم ثم لا منافاة بين ذلك وبين اشتراط العدالة لما عرفت
من انها شرط لصيرورة الخبر دليلا على الاطلاق او للمبادرة الى العمل به واما رده لها في بعض الاحوال فحيث
يوجد في اخبار العدول ما يعارضها كما هو طريقته واما التخصيص فمن الجائز ان يكون ما خصص به الصحاح
مقرونا بما يوجب العلم ولا اقل من الشهرة فانا لا نشترط فيه التكافؤ بل غلبة الظن به بل قد تطرح الاخبار
الصحاح لاجله وذلك اذا كان على الطريقة وكانت على خلافها واما ما يقع له في بعض الاخبار من رد
الصحيح والتعلق في ذلك بانه خبر احاد لا يوجب علما ولا عملا فحيث جاء على خلاف ما استقامت عليه
طريقتنا او اتفقت فيه كلمتنا فانه يرد وان رواه الثقات وتعددت طرقه كما في اخبار السهو وليس هو
الشيخ وحده بل هذا العلامة ره يشترط العدالة كغيره ويحتج على رد خبر الفاسق حتى ان ولده الفخر على
ما حكي عنه سأله يوما عن ابان بن عثمان وهو بالمكانة التي فيها اجمعت له العصابة واقروا له بالفقه والحديث
فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق اعظم من عدم
الايمان كل ذلك لان قيل فيه على ما حكى الكشي انه كان من الناووسية مع انه قد ملأ الطوامير بالاخذ عن
هؤلاء وهو هناك مؤلفا ومصنف الا وهو يعمل باخبار هؤلاء مع اشتراط الكل للعدالة وليس الا
ما ذكرناه يشترطون العدالة للمبادرة ويأخذون بخبر المأمون عند عدم المعارضة اللهم الا ان يكون المحقق
شيخنا نجم الدين ره فانه شرط في القبول الايمان والعدالة وانكر على الشيخ العمل باخبار هؤلاء ومنع ان يكون
الطائفة عملت بشيء من اخبارهم اولا وتنزل ثانيا الى الاقتصار على خصوص ما علم به لكنه نفسه اعترف
بذلك في المعتبر فانه بعد ان نقل المذاهب وزيفها واعاب على من اقتصر على سليم السند وقال ان ذلك
طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل ثم قال
والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب
اطراحه حسبما حكينا عنه من قبل هذا وربما ظهر من الشهيد ره عدم الاكتفاء بالعدالة وذلك انه قال في
الذكرى المتواتر قطعي القبول لوجوب العمل بالعلم والواحد مقبول بشروطه المشهورة وشرط عضده

بقطع

بقطع كفحوى الكتاب او المتواتر او عمومهما او الدليل العقلي او كان مقبولا حتى عده الشيخ ابو جعفر من المعلوم
او كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن مجروح ولهذا قبل الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد
بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة او على الاكثر وانكره جل الاصحاب كانهم يرون ان ما بايديهم
متواتر ومجمع على مضمونه وان كان في حد الاحاد لكن قضية قبول ارسال من لا يرسل الا عن ثقة قبول الاسناد
عن الثقة وكيف يقبل الارسال عن الثقة ولا يقبل الاسناد عنه الا انه على هذا الاعتقاد واراد بالمقبول ما لم
يردوه ولم يطعنوا فيه ولم يرفضوه فكان اجماعا منهم على وروده كمقبولة عمر بن حنظلة وان اختلفوا في معناه
ويحتمل ان يكون اشار بذلك الى الاجماع على حكمه فان الذي عده الشيخ في المعلوم هو الموافق لاحد الامور
الاربع الكتاب والسنة ودليل العقل والاجماع وكانه اراد بالاصحاب الذين نسب انكار خبر الواحد الى جلهم
اهل الاصول وارباب الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخين وسلار وابن البراج وابي الصلاح وابن حمزة
وابن زهرة وابن ادريس فان اكثر هؤلاء كما قال على المنع من الاخذ به دون من تقدم هؤلاء من المعاصرين للائمة
المعصومين عليهم السلام بل من جاء في زمن الغيبة الصغرى كالكليني وعلي بن الحسين وابن الوليد واضراب هؤلاء ثم ان المنكرين
انما انكروا غير المعتضد باحد الامور الاربع وليس هناك من انكر على الاطلاق كما يظهر من كلامه وقوله كانهم
يرون الخ يشير به الى ما ذكره السيد ره في التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص بطريق الاحاد والتحقيق ان عدم الاعراض كاف في قبول الرواية
وهو الذي قال الشيخ في الاستبصار فكان ذلك اجماعا منهم على روايته وكيف كان فجملة ما يشترط في الاخذ
بخبر الواحد امران احدهما ان يكون مما رواه اصحابنا ودونوه في اصولهم وجمعوه في كتبهم فلا نأخذ باحاديث
هؤلاء الا ان يكون مضمونه ثابتا عندنا فنذكره بسندهم للاستظهار عليهم والالزام لهم وهذه هي المزية العامة
الثاني ان يكون غير معارض بقاطع ولا بما هو اقوى منه ولا مرفوض ولا شاذ وهذه هي المزية الخاصة فمن ثم
وجب النظر في الاول هل هناك قاطع يعارضه او لا فان كان اعرضنا والا نظرنا هل هو مما اعرضوا عنه او شذ
فان كان اعرضنا والا نظرنا هل كان راويه عدلا امامي ام لا فان كان بادرنا والا نظرنا هل في اخبار العدول ما يعارضه
ام لا فان كان اعرضنا والا اخذنا وغير العدل اذا كان الراوي عنه ممن اجمعت له العصابة بمنزلة العدل الامامي

شروط قبول خبر الواحد

كلام على التسامح في ادلة السنن

على تصحيح ما يصح عنه ثم من بعد ذلك كله ما يستوي فيه اهل النظر في المخصص والمقيد والمعارض والتعادل
والترجيح ثم من بعد ذلك كله الاخذ والعمل فاما ما سلكه شيخنا الشهيد صاحب المسالك وسبطه صاحب المدارك
من رد ما جاء به غير العدل وان قبله الاصحاب او عمل به الاكثر او كان ممن اجمعوا له كابن بكير وابان فتلك طريقة لا تعرف
لغيرهما الا ما حكى المحقق عن بعضهم وزيفه **فصل** اشتهر فيما بين الاصحاب التسامح في ادلة
السنن والمكروهات والآداب والادعية ونحو ذلك من المواعظ والخطب والقصص والسير فتراهم يتعلقون في ذلك
باخبار الضعفاء والمجاهيل بل ربما اتفقوا على رفضه في غيرها من المرفوض الى ان ذهب بعضهم الى ان الكلام في المندوب
والمكروه حيث انهما من الاحكام الشرعية كالوجوب والتحريم فلا وجه للفرق اجابوا بان الحكم بالاستحباب مثلا
ليس في الحقيقة بما جاء فيه من الخبر الضعيف اولا ان مثلا بل بما جاء فيه من التسامح من الخبر المشهور بل الاخبار المعتبرة
التي رواها الاجلاء في جوامعهم يصدق بعضهم بعضا فيها الصحيح والحسن وغيرهما فروى ثقة الاسلام في الكافي
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من سمع شيئا من الثواب فصنعه كان له اجره
وان لم يكن على ما بلغه وعن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه شيء من الثواب على عمل فعمل
ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى الصدوق في ثواب الاعمال عن
ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب
على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وروى البرقي في المحاسن عن ابيه عن
احمد بن النضر عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله
كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله وفي مرآة العقول لشيخنا المجلسي ان البرقي رواه بسند صحيح
وان غفل عنه الاكثر وقالوا لم يرد فيه خبر صحيح وذلك انه رواه عن ابيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله قال وقد رواه
العامة ايضا باسانيد عن النبي صلى الله عليه وآله فلا يبعد عده في المتواترات وقد اعترض بامور احدها ان هذه المسألة
من مسائل الاصول فلا بد فيها من القطع ولا يغني التعلق باخبار الآحاد الثاني ان اقصى ما في هذه الاخبار الدلالة على
ترتب الثواب على البلوغ على ما يجري بطريق معتبر شرعا ولئن سلمنا ارادة العموم لمكان الاطلاق فاقصاه ان يكون معارضا
لما دل على المنع من الاخذ بخبر الفاسق كآية النبأ وبينهما عموم من وجه لدلالة الآية على وجوب التبين عند

اخبار

اخبار الفاسق باي خبر كان والخبر على جواز الاخذ بما جاء في السنن من اي مخبر كان فاسقا او غيره فكيف حكم
فيها وجعل مخصصا لها مع ان الوجه هو العكس لتواترها وتأيدها بالاصل اذ الاصل براءة الذمة من التكليف
الثالث ان اقصى ما تقتضيه العمل بهذه الاخبار ان يؤخذ بما جاء من الاخبار الضعاف في ثواب الاعمال كأن يقول
من عمل كذا فله كذا واين هذا من الحكم باستحباب العمل حتى يصح اثباته بالضعيف والجواب عن الاول بمنع اشتراط
القطع في جميع الاصول وبعد التسليم فمثل هذا الخبر المشهور بين الفريقين مما يفيد القطع قلت ان هذه
المسألة من المسائل التي لا يقنع فيها بالظن لانها اثبات مدرك في الشريعة ودعوى القطع تبتني على ثبوت دعوى التواتر
التواتر وهو غير معلوم وما عساه يقال من ان اثبات مدرك يترتب عليه حكم مأمون الخلل كصلوة ركعتين او
صوم يوم وقراءة سورة وغسل ووضوء ونحو ذلك مما هو مستحب في نفسه او مباح يكفي فيه الظن ولا يحتاج الى القطع
اذ اقصاه الوقوع فيما لا حرج فيه وتعويلهم على الضعيف في غير ذلك مما يحتمل الحرمة والتشريع كصلوة ثلث ركعات
او خمس او نحو ذلك غير معلوم فغلبته انه ادخال في الشريعة وكفر بتشريعها وذلك ان العمل وان كان في نفسه لا يخرج
عن كونه مندوبا او مباحا الا ان التشريع في الاتيان به لمكان الخصوصية وهذا كما يعد الا افاضة الماء على البدن
وانه لمباح فيحكم باستحبابه كرؤية المصلوب وهكذا والحق ان مثل هذا الخبر على شهرته واتخاب الاصحاب على العمل
مما لا يتوقف في الاخذ به حتى يطالبون من الآحاد فان ما يدعونه من التواتر في اكثر الاخبار لا يزيد على هذا على ان الاجماع
في الباب محكي حكاه بعض محققي اصحابنا في تفسير قوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا الآية حيث قال
يكفي للعمل وحصول ذلك الثواب الاجماع والاخبار من الخاصة والعامة المنقولين في حصول الثواب لعامل عمل بلغ روايته
عنه صلى الله عليه وآله وان لم يكن كما روي هذا كله بناء على ان الاخذ بخبر الواحد على خلاف الاصل بان يقال ان اقصى ما قامت الحجة
من اجماع او غيره على الاكتفاء به في الفروع اما الاصول فعلى الاصل لابد فيها من العلم اما على ما اخترناه من طرق اهل
فلا اشكال واقصى ما بقي بعد ذلك ما تقدمت الاشارة اليه من ان اثبات المدرك بالخبر فاسق باستفاضته
واشتهاره لانه مما تعم به البلوى وانه المشهور وعن الثاني انه لا كلام في العموم لمكان من التي ولم بلغه بطريق
من مأمون فلولا ان الاخذ به شائع لم يحث عليه اذ لا ثواب على محظور واما حديث التعارض فنحن لم نحكم
بالخبر في الآية بل حكمنا بما فيه وذلك ان اقصى ما في الآية الامر بالتبين عند مجيء الفاسق لا رد خبره ونحن حيث
اخذنا بخبره في هذا الباب فانما اخذنا به بعد التبين التام بمراعات ما دل على الاذن به في السنن ونحوها

[illegible]

وهذا التبين وان لم يفض بنا الى العلم بالصدق لكنا امنا به الخطر والندامة التي هي السبب في وجوب التبين
بل التحقيق انه لا تعارض بين الآية وهذه الاخبار لان مقتضاها في هذه التسامح فيما لا خطر في ارتكابه ولا ندامة على
فعله من الاعمال التي ثبت حسنها في اصل الشرع كصيام هذا اليوم وقيام هذه الليلة والصلوة فيها والدعاء
في هذا الوقت ونحو ذلك وقضية التعليل في الآية الكريمة ان التبين انما يجب فيما يخشى فيه الندامة ومن
الثالث ان هذا وان كان ظاهر بعض هذه الاخبار لكن الاول ظاهر فيما نقول وكذا الآخر هذا

كلام مع بعض المعاصرين

وربما تجاوز بعض مشايخنا المعاصرين فاكتفى في اثبات السنن بما استند برواية المخالفين وان لم يعرف فيه صحا
بل بفتيا الفقيه منهم فقلت له ان ما استند به هؤلاء من اخبار الآحاد التي اتفقت كلمة الطائفة قديما
وحديثا على المنع من الاخذ بها وحرمته تناول منها كالقياس وما بال اصحابنا لا يتصفحون كتبهم لاستنباط الآراء
والسنن ثم ما بال فتيا الفقيه ومتى كانت مدركا للحكم مثله فاجاب بما حاصله ان الخبر ولو بفتيا افاد رجحانا
والاخذ بالراجح مع انتفاء الضرر كما هو المفروض في الباب حسن عقلا وكلما حسن عقلا حسن شرعا للحكم الملازمة
بين الحكمين وايد ذلك باستمرار طريقة العلماء على الاخذ بها في كتب العبادات فردده من دون فحص عن الدليل ونت
نعم ان دعوى حصول الرجحان شرعا بفتياهم واخبارهم في حيز المنع كيف وقد جاءت الاخبار بان الرشد
في خلافهم وكذا دعوى انتفاء الضرر في المقام اول شيء يمنعه لما عرفت من ان الكلام ليس في نفس الفعل بل
في الفعل لمكان الخصوصية فاذا ثبت بلا مدرك خاص ولا اذن عام جاء التشريع فقد بان ان ارتكاب مثله
ليس براجح عقلا بل هو قبيح لانه مظنة الضرر بل عينه ولئن كان فما كل شيء تستحسنه عقلا تستحسنه الشرع انما ذلك
المقطوع باصابته للواقع بحيث لا يجري على نفسه الخطأ في حكمه كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم في بابه فان قلت
ما جاء في هذا الباب من الاذن العام متناول لما افتوا به واخبروا فانه بلوغ ايضا وفي ذلك ما يغني عن التعلق بغيره
قلت ما يبتني على البلوغ لا يخلو اما ان يكون هو حكم المجتهد بالاستحباب وعمله كذلك او عمل المقلد ومعلوم ان
استنباط المجتهد للحكم من اخبارهم التي لا عبرة بها اصحابنا وفتاويهم محظور وكذلك تقليد المقلد لهم فكيف
يترتب عليه الثواب انما ذلك اذا كان المتناول من اهل الحق والتقليد لعلمائهم فلتنزل الاخبار على ذلك وان
كانت مطلقة فان قلت فقضية هذا التحري المنع من الاخذ بما لا يجوز الاخذ به من اخبارهم وان رواه اصحابنا قلت كما
كان ينبغي وهو الاظهر من الثاني لكن اطلاق الاخبار مع الاجماع المحكي في الباب وهذا بخلاف اخبارهم وان

تناولها

تناولها الاطلاق لقيام الاجماع على المنع من الرجوع اليهم في شيء واما استمرار الطريقة على الاخذ بها في المصابيح
فليس للحكم واثبات السنة بل للتذكر والعمل وليس احدهما من الآخر وما كان المجتهد ليعمد الى كتاب من الكتب
فيفتي بما اشتمل عليه من فتيا هذا مع قطعهم عادة بان مؤلفيها انما صدروا ما فيها عن النص دون العقل نعم
لا يبعد بعد هذا كله ان يكون الذي اشتهر بين الاصحاب وغيرهم حتى كان اجماعا ليس الحكم بالخصوصية
كاستحباب صوم هذا اليوم والصلوة المخصوصة فيه والعمل ازاء المطلوب بل نفس الفعل بعد ثبوته شرعا
واندراجه في العموم وجريانه على القانون كصوم النهار وصلوة ركعتين بخلاف صوم الوصال وصلوة
اربع بتسليمة واحدة كصلوة الضحى مثلا فيصوم ذلك اليوم ويصلي ركعتين لما جاء في استحباب مطلق الصوم
والصلوة اقتضى ما هناك انه يرجوا في ذلك اليوم ما روي له من الاجر والثواب وليس في ذلك اثبات حكم
شرعي بخبر ضعيف او فتيا وهذا هو الظاهر من اكثر ما جاء في هذا الباب والاول والآخر لا يأباه وهو الذي
جرت به العادة في التناول لغير المصابيح وكان من اجاز فانما اراد هذا ومن منع فانما اراد الحكم واثبات اصل
السنة ثم جاء ناس من بعد فضربوا احدهما بالآخر واحتجوا لاحدهما بما جاء في الآخر وانهم ارادوا بذلك عدم التشدد
في سند الاستحباب على ما هو حظ التسامح وقد قال الصدوق في باب التطوع واما خبر صلوة يوم غدير خم
والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني
وكان غير ثقة وكلما لا يصححه ذلك الشيخ قدس سره ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح وهو كما ترى
ظاهر في ان المندوب عندهم كغيره **فصل** ومما ابتنى على هذا الباب انهم كثيرا ما يعمدون الى
الخبر الضعيف قد تضمن ايجاب شيء او تحريمه فيستفيدون منه الاستحباب او الكراهة ووجه ذلك انه لما قعد عن
النهوض لمكان ضعفه وقد تضمن رجحان الفعل او الترك قطعا وهو جانب الهون في ادلة السنن وكونها مع
التعلق به في اثبات الاستحباب والكراهة وليس هذا من باب المجاز كالجمع بين الامر وما دل على جواز الترك و
النهي وما دل على جواز الفعل فانهم لا يزعمون انه مستعمل فيه بل من باب الدلالة الالتزامية ومن سنخ الاقتضاء
وهذا كما حكم الحج باستحباب التيمم للحائض للخروج من المسجد من الرجوع لعطار الطاهرة في وجوبه فان قلت
ان الدلالة الاقتضائية كما في دلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته والنهي عن ضده انما يتم ويعتبر بعد ثبوت المقتضي
والمفروض هنا رده في عدم اعتباره قلت ليس هذا من ذلك القبيل بل من باب فحوى دلالة الشيء على ما في ضمنه

الكلام في التعديل

لتضمن الايجاب الترجيح فكان كما اذا جاء الخطاب متضمنا الايجاب بندب فضل الندب للبت مع ولم القبيل الايجاب

فصل كان الكلام في العدالة وما يتبعها ولا بد من الكلام في طريق التعديل وما به تعرف العدالة فنقول لا كلام في اعتبار العدالة شرعا في مواطن كثيرة كالشهادة والرواية والامامة والقضاء والولاية والطلاق وغير ذلك وحيث دل الدليل على اعتبارها فالمراد وجودها في نفس الامر فان ذلك هو الظاهر من الاثر الا ان يدل الدليل على الاكتفاء بالظن مع مخالفة الواقع بانكشاف فساد الظن كما في الطلاق وقد جاء في الامامة ما يدل على ذلك كما روى الشيخ والكليني في الحسن عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وروى الصدوق قريبا منه لكنه قال بعد ذلك وسمعت جماعة من مشايخنا يقولون انه ليس عليهم اعادة شيء مما جهر فيه وعليهم اعادة ما صلى بهم مما لا يجهر فيه قال والحديث المفسر يحكم على المجمل وما روى الشيخ في الصحيح والموثق عن عبد الله بن بكير قال سأل حمزة بن حمران ابا عبد الله عم عن رجل امنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم قال لا بأس وهل يشترط في الحكم بها الظن المتاخم للعلم كعلمها واطمينان النفس كما في الاخبار المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف او ما يقوم مقام ذلك شرعا من الشياع او شهادة عدلين او اقتداء بهما مثلا مع انتفاء التهمة ام يكفي الظن الحاصل من حسن الظاهر قولان ظاهر المتاخرين الاول وعن بعض المتقدمين الثاني بل منهم من اكتفى في قبول الشهادة بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة بل ادعى الشيخ على هذا في الخلاف الاجماع وورود الاخبار وان البحث عن احوال الشهود حادث وذلك انه قال اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يجرح المحكوم عليه فيهما بان يقول هما فاسقان فحينئذ يجب عليه البحث ثم حكى خلاف ابي حنيفة وتفصيله بين القصاص والحد وغيرهما فيبحث فيهما ثم قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في الاسلام العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلعم ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك ابن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه هذا لفظه وهو ظاهر في دعوى اجماع الامة وقد يرد هذا ان الشيخ الحسن الظاهر بل انه لم يرد عدم ظهور القادح على الاطلاق بل بين من لم يعرف في الحكم كقبيلته واهل بلده فكان ذلك من باب الاخبار بدليل انه قال بعد ذلك بقليل مسألة اذا حضر الغرباء في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرف

بعدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقا بحث عنهما سواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل او ظاهر الصدق ام لا ثم حكى خلاف مالك في انه شرط توسم العدالة بالمنظر الحسن ثم استدل لنا بقوله عز وجل فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء وقال وهذا ما رضيتهما فقد تراه كيف اوجب في الغرباء البحث مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة فعلم انه اراد بعدم الظهور هناك عدمه مع كونه معروفا فيما بينهم فاما غيره كالمفيد في كتاب الاشراف فظاهره عدم الفرق بين الكافر المعروف و الغريب المجهول وهو الذي صرح به ابن الجنيد حيث يقول كل المسلمين على العدالة الا ان يظهر خلافها و هو ظاهر ط وليس هذا منهم اعراضا عن اعتبار العدالة في الشهادة بل هو اكتفاء في الحكم بثبوتها بظاهر الاسلام بناء على ان الاصل في الاسلام العدالة وان المسلمين على ظاهر العدالة الا ان يظهر خلافها ومعنى ذلك ان حاله يحمل على القيام بالواجبات وترك المحرمات كما هو مقتضى التزامه بشريعة الاسلام ولذلك لم يجز رميه بترك واجب او فعل محرم وقد اتفق الكل على بناء عقوده وايقاعاته على الصحة وهو معنى قولهم الاصل في افعال المسلمين الصحة وقضية ذلك قبول المجهول وفي بعض الاخبار ما يدل عليه وذلك كما روى الكليني و الشيخ في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله عم في اربعة شهدوا على محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال عم اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وما رواه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن عمرو بن ابي المقدام عن ابيه عن سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عم يقول لشريح في حديث طويل واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين والظنين هو المتهم وفي الصحيح عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عم عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم قال قلت الفاسق والخائن قال كل ذلك يدخل في الظنين وفي معناه اخبار اخر وما روى الصدوق في الحسن عن الوشاء عن العلاء بن سيابة قال سألت ابا عبد الله عم عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق وفي عدة اخبار ما يدل على اعتبار حسن الظاهر كما روى الصدوق بطريق ليس فيه الا احمد بن محمد بن يحيى العطار وهو من مشايخ الاجازة عن عبد الله بن المغيرة قال قلت للرضا عم رجل طلق امرأته واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه

جازت شهادته وقد رواه الشيخ بطريقين آخرين وما رواه الشيخ في الصحيح عن العبدي عن يونس عن بعض رجاله
عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن البينة إذا أقيمت على الحق أيحل للقاضي أن يقضي بقول البينة من غير مسألة إذا
لم يعرفهم قال فقال خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ بها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والمواريث والذبائح
والشهادات فإذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه وروى الصدوق في
الخصال ما يقرب منه وما رواه الشيخ والكليني في الحسن بإبراهيم عن البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام قال قلت جعلت فداك
كيف طلاق السنة قال يطلقها إذا طهرت من حيضها قبل أن يغشيها بشاهدين عدلين كما قال الله عز وجل
في كتابه الى ان قال من ولد على الفطرة أجيزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير وما رواه الشيخ في
الموثق عن عبد الله بن أبي يعفور عن أخيه عبد الكريم عن أبي جعفر عليه السلام قال تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كن مستورات
من أهل البيوت معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج تاركات البذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم
وهي حجة من اشترط حسن الظاهر فإن الأخبار الأول مطلقة وهذه مقيدة فيحكم فيها وأما النافون
فاحتجوا بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم وقوله جل شأنه فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء وبما روى
الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى
تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال أن يعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان
ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار
من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء
ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس ويكون
منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وأن لا يتخلف عن
جماعتهم في مصلاهم إلا من علة فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في محلته
وقبيلته قالوا ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها في مصلاه فإن ذلك يجيز شهادته
وعدالته بين المسلمين وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي
إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن
لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح لأن من لا يصلي

الطلاق ظ

تثبت العدالة بحسن الظاهر

لا صلاح له بين المسلمين فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان
منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله ومن
رسوله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة
رواه الشيخ أيضا عنه ولكن بتفاوت لا يخل والوجه الاكتفاء في ثبوتها بحسن الظاهر للأخبار الكثيرة التي
سمعت والإجماع الذي حكاه الشيخ في الخلاف واستمرار عمل الفرقة في أيام النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الصحابة و
التابعين مع أن أمر الكثرة لا يكاد ينتظم مع البحث والتنقير بل اقتضاه تطلب حسن الظاهر والتزكية.
فأما الآية الأولى فاقتضاها اعتبار العدالة ولا كلام لنا في ذلك وإنما الكلام فيما يدل عليها من حيث أنها
حالة نفسانية لا تعرف إلا بدليل وقد يمنع الشك من ذلك لعدم ظهور منافيها فيما بين من يعرفه كقبيلته وأهل محلته
وهو الذي كنيناه بحسن الظاهر والذي يدل على ذلك أنه في آية النبأ شرط التبين بمجيء الفاسق فعلم
أنه إذا لم يعلم الفسق لم يجب التبين واقتضاه أن يراد عدم ظهور فسقه بين من يعرفه وهو الذي قلناه
وأما الآية الثانية فحسن الظاهر ممن يرضى وأما الرواية فهي لنا لا علينا فإنه وإن أخذ فيها ابتداء معرفته بالستر
والكف عن الشهوات واجتناب الكبائر لكنه اكتفى ثانيا في الدلالة على ذلك كله بالستر للعيوب وهو يتحقق
بعدم ظهور موجب الفسق والحضور مع المسلمين حيث يقول والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا
لجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس مع قوله ولولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر
بصلاح الخ والشيخ ره جمع في الخلاف بين هذه الرواية وغيرها كمرسلة يونس تارة بتخصيصها إذا كلف
الحاكم البحث أي إنه لا يجب عليه التفتيش عن بواطن الناس بل يكفيه ظاهر الإسلام والأمانة ولا يعرفهم بما
يوجب تفتيشهم ومتى كلف البحث احتاج أن يعلم باتصافه بجميع تلك الأمور فإن كلا منها قادح
في العدالة وأخرى بأن يكون الغرض من ذكر تلك الأمور إنما هو بيان كونها قادحة في تلك الشهادة وإن
لم يلزم التفتيش عنها والبحث عن حصولها وانتفائها حتى يكون المعنى أنه ينبغي قبول شهادة من كان ظاهره الإسلام
ولا يعرف منه شيء من هذه القوادح ثم قال ويؤيد ما قلناه بيانا ما رواه أحمد بن محمد وذكر رواية أبي
وغيرها فكان مذهبه فيه ما دلت عليه تلك الأخبار وهو مذهبه في ف وط وأحسن من حرر هذا البحث
صاحب المسالك فإنه بعد أن ذكر أن محل النزاع بين الأصحاب إنما هو في من عرف إسلامه ولم يعرف منه أمر آخر

ح او تعتبر ذكر ان المشهور بينهم خصوصا المتأخرين منهم وجوب البحث عن العدالة وعدم الاكتفاء بظاهر الاسلام للآية
والرواية ونظر في الاستدلال بالآية اولا بان ليس فيها ما يدل على ان العدالة امر زائد على ظهور الاسلام عند عدم
ظهور الفسق كما هو مقتضى الادلة بناء على انها الاصل في المسلم ولذلك جرى عليه هذا الحكم كما لا يجوز رميه بترك واجب
او فعل محرم واتفق الكل على ان بناء افعاله على الصحة وثانيا بعد تسليم ان العدالة امر زائد على الاسلام وانها
الملكة المذكورة بان لا اشتراط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم بانتفائها عن المسلم ولم يجر في الآية اشتراطها حتى
يقال انه يلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط بل وصفا ومفهومه ليس بحجة مع ان الفسق جاء شرطا في التبين
وبالجملة فالخصم يدعي ان العدالة تحصل ظاهرا مع الجهل كحال المسلم فتأمل ولم الآية وفي الاستدلال بالرواية
بضعف السند وقصور الدلالة وكانه اراد بالقصور ان تلك الامور لا تستلزم الملكة ثم حكى عن الشيخ في ف
مدعيا عليه الاجماع وظ ط وصريح ابن الجنيد وظ المفيد في كتاب الاشراف الاكتفاء في الشهادة بظاهر والاستبصار ح
الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح فيها واحتج لهم بالاخبار الكثيرة مع ما ادعاه الشيخ من الاجماع واستمرار
طريقة السلف وذكر ان باقي المتقدمين لم يصرحوا في عباراتهم باحد الامرين بل كلامهم محتمل لهما ثم قال
ان هذا القول وان كان امتن دليلا واكثر رواية وحال السلف تشهد به وان بدونه لا يكاد ينتظم الاحكام
للحكام خصوصا في المدن الكبار والقاضي والمرتهن الهمام لكن المشهور الان بل المذهب خلافه قلت كانه
اشار بقصور الرواية في الدلالة الى قيام الاحتمال فانه ذكر جمع الشيخ بالاحتمالين المذكورين والتحقيق انه لا
دلالة فيها على وجوب البحث عن الملكة المذكورة بل فيها الدلالة على الاكتفاء بعدم ظهور القادح وحضور الجماعة
واما السند فقد رواها الصدوق بطريق صحيح واما نسبة الثاني الى الشيخين وابن الجنيد فمبني على اتحاد مذاهبهم
وقد عرفت ان للمتقدمين مذهبين احدهما اعتبار حسن الظاهر فلا يكتفى بعدم ظهور القادح مطلقا
بل بين من يعرفه كقبيلته واهل بلده واهل محلته وان هذا هو الذي ذهب اليه الشيخ في ف وحكى عليه الاجماع
لا بحالة البحث عن الغرباء والثاني الاكتفاء بعدم الظهور مطلقا بناء على اصالة العدالة وهو الذي صرح به ابن
الجنيد ونسب الى ظ المفيد وقوله بل المذهب خلافه كانه يشير الى الاجماع بين متاخري المتأخرين كما يأتيه و
اقتضاه الشهرة العظيمة لتعذر تحصيل الاجماع بين المعاصرين عادة وانه يقع الشهرة في بعض الاعصار من الاجماع
فان قلت انها محصلة والمنقول حجة والاجماع منقول قلت ان المنقول بخبر الثقة حجة كخلاف الشهرة

وان كانت

وان كانت محصلة على ان هذا الاجماع معتضد بالاخبار الكثيرة وهي فتوى المحدثين الذين هم الاكثرون بل استمرار الطريقة
في السلف وهو قطعي بل هو الاجماع في الحقيقة واما اهل الفتاوى من المتقدمين الذين عرفت فتواه في ذلك
كابن الجنيد والشيخ المفيد فهو كما يقول الشيخ بل اوسع ومن لم يعرف فتواه فقد حكى الشيخ اتفاق كلمتهم
وهو اعرف منهم واجل من ان يتهم عليهم وبالجملة فحكاية الاجماع مخرقة من ابن العصمة عن معارضة شيء فان
الخلاف انما عرف في المتأخرين فالوجه اذن ما استوجهناه سابقا من الاكتفاء بحسن الظاهر ولو بعدم ظهور
القادح بين اهل البلد كما هو مذهب الشيخ وهو الذي يجتمع عليه الاخبار ولا يأباه الكتاب بل يدل عليه
كما في آية النبأ وهو مذهبه في النهاية بناء على اقتصاره فيها على ما جاءت به الرواية حسبما ذكر في خطبة
المبسوط وفي ذلك انه اقتصر على ذكر صدر رواية ابن ابي يعفور من الاوصاف فقال العدل الذي يجوز قبول
شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف في الصلاح والكف
عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنى
والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات
الخمس مواظبا عليها حافظا لمواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين غير متخلف عنهم الا لمرض وعلة
او عذر ثم ادرج ما جعل في الرواية دليلا عليها من الستر للعيوب والمحافظة على الصلوات في الاوصاف الموقوفة
لبيانها فقال الساتر لجميع عيوبه الخ مع ان الشيخ انما جعل الستر والمحافظة دليلا على حصول العدالة فاوهم
ذلك انه يعتبر حصول تلك الاوصاف الخ ولا يكتفى بالستر والمحافظة فلا يكون اخذ الشيء من الاخبار وقد
يجوز ان يكون جعل قوله الساتر بيانا لما سبق على ان يكون خبر المبتدأ خبرا او خبر المحذوف اي ذلك هو الساتر
الخ. **فصل** هذا الكلام كله انما وقع من الاصحاب والاخبار انما وردت في عدالة الشاهد
فلا تجري في الرواة وذلك ان الاكتفاء بظاهر الحال انما كان رخصة لاستقامة النظام كما في المناكح و
الذبائح وسائر العقود ونحوها والا لم يتم للمسلمين سوق واما الرواة فعدالتهم باق على الاصل لا يحكم بعد
عدالة واحد حتى يعلم ثبوتها خصوصا والتعديل لحفظ احكام الشريعة فلا يتسامح فيه وامر آخر وهو
ان عدم ظهور القادح انما اكتفينا به هناك اذا كان بين من يعرفه كقبيلته واهل بلده بخلاف الغرباء و
الاموات فانهم مستورو الحال ومما يمنع عدم الاكتفاء عنهم بظاهر الاسلام هو الذي استقامت عليه الطريقة

تحقيق الفرق بين الشاهد والراوي

فان مثله محبوب في المجاهيل نعم يعتبر هنا شيء وهو ان العدالة اذا كانت هي الملكة المستدل عليها بالستر واجتناب
الشهوات الاربع والكبائر حسبما اجمعنا عليه الكلمة لم ينحصر تعديل الاموات في التنصيص عليها بل يكون ايضا
بنقل ما يستلزمها من الصفات كما يقولون في امام كان زاهدا عابدا او صالحا دينا او خيرا فاضلا او حسن المعرفة
والدين والعبادة او نحو ذلك فان هذا ونحوه انما يكون في العادات عن الملكة المذكورة وتنافي اللاصحاب المذكورة ظ
اعني الذين قسموا الاخبار الى الاقسام الاربعة المشهورة انما يعدون ذلك من المدح ولا يجعلونه تعديلا ذكرهم
على مثله منه واوضح من ذلك في الدلالة عليها قولهم انه شيخ الطائفة وفقيهها او شيخ هذه الطائفة وعالمها
او شيخ القميين وفقيههم او فقيه اصحابنا ووجههم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيهم وما كانت الطائفة
لترجع الا الى من تثق بدينه وامانته وخاصة القميين فانهم اهل التشدد والنكير بل قولهم عين من عيون هذه
الطائفة ووجه من وجوهها كذلك وكيف يكون عينا للطائفة ينظر بها من شخصها وان نهاها فان ذلك اعظم
العين عرفا او وجها الذي به توجه ولا تقع الانظار الا عليه ولا تعرف الا به فان ذلك هو منتهى الوصف في
العرف حتى يكون بالمكانة العليا وليس الغرض امر الدنيا قطعا فتعين ان يكون من جهة المذهب والاخرى
وكذلك قولهم انه من خواص الشيعة كقولهم في محمد بن ابراهيم الحضرمي انه كان من خصيص شعيب وقولهم انه كان من
حواري فلان يعنون احدهم ع كقولهم في ابي خالد الكابلي انه من حواري علي بن الحسين ع وفي حمران بن اعين
انه من حواري ابي جعفر ع وابي عبدالله ع فان مثل ذلك انما يتم لاهل التحرج والتقوى مع انهم عدوا في
الالفاظ الصريحة قولهم هو حجة اي انه ممن يحتج بحديثه بل عد بعضهم من الفاظ التوثيق قولهم صحيح الحديث
ولا ريب ان ما ذكرناه ادل على الملكة المذكورة منهما فان كان المدار على الامانة في النقل فان ما ذكرناه
مما يقتضي الامانة فيه وفي غيره ثم ان تعرف العدالة والدلالة عليها كما يحصل بالنقل كذلك يحصل
بمراعات الاحوال ومن الامارات وهذا هو التعديل بالاجتهاد من غير طريق النقل وذلك كما وقع لا
لابراهيم بن هاشم فان القوم لم يصرحوا بتوثيقه لكن اتفق ما يغني عن التوثيق من اجلاء رواية الاجلاء
عنه واكثارهم منه كعلي ابنه وسعد بن عبدالله وعبدالله بن جعفر ومحمد بن احمد بن يحيى صاحب النوادر ومحمد بن
الحسن الصفار واحمد بن ادريس وغيرهم واعتماد القميين عليه وفيهم المداقة والتنكير وهو اول من نشر
حديث الكوفيين فيهم فلم ياخذوا عليه ولم ينكروا اصلا مع كثرة رواته وفقهائها قلق الاصحاب. لما في
دفعا [illegible]

بالقبول

بالقبول والاكثار تلقي الاعلام ما روى عنه وعدم استثنائه من رجال نوادر الحكمة ثم انه مع ذلك كله من مشايخ
الاجازة ولذلك كثيرا ما يعد حديثه في الصحاح وكما اتفق لمحمد بن اسماعيل البندقي من اعتماد الكليني عليه
واكثاره منه حتى روى عنه في جامعه هذا المستجاد ما يزيد على خمس مائة وكونه من مشايخ الاجازة ولذلك
صار يعد حديثه في الصحاح حتى حكى الشهيد الثاني ره اطباق الاصحاب على ذلك عدا ابن داود وكما
اتفق لاحمد بن عبدون من كونه كثير الرواية من دون طعن كثير السماع من المشايخ ومن كونه من مشاهير مشايخ الاجازة
مع ترحم الشيخ عليه ولذلك يشتهر عد حديثه في الصحاح لا من هؤلاء مما يطول تعداده بل كون الراوي من مشايخ
الاجازة كاف في الدلالة على ذلك وما كان العلماء وحملة الاخبار ولا سيما الاجلاء ومن يتحاشى الرواية عن
غير الثقات فضلا عن الاستجازة ليطلبوا الاجازة في روايتها الا من شيخ الطائفة وفقيهها ومحدثها وثقتها ومن
يسكنون اليه ويعتمدون عليه وليست الاجازة لمجرد اتصال السند بل للضبط والاعتماد وان كان الكتاب معروفا
فان معروفيته لا تستلزم العلم بكل خبر من اخباره بل العلم بالخبر الواحد لا يستلزم العلم بكيفيته مع ان الغالب عدم العلم
كما في استجازة احمد بن محمد بن عيسى الحسن بن علي الوشاء رواية كتاب العلاء بن رزين وابان بن عثمان حيث اراد منه اجازتهما
قبل الكتابة فامره بكتابتهما اولا وان جرت العادة باستجازة المعلوم وغيره ولذلك تراهم يفرقون بين الرواية و
الوجادة فيقولون تارة روى فلان وحدثني واخرى وجدت في كتابه او بخطه والاعتماد على الاول الا ترى
الى ما حكي حمدويه الثقة عن ايوب بن نوح قال دفع الي دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا
ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما حدثتكم لم يكن لي
سماع ولا رواية وانما وجدته ومن هنا قال المحقق البحراني على ما حكي الاستاد ان مشايخ الاجازة في اعلى درجات
الوثاقة والجلالة وقال الشهيد الثاني ره ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التزكية ولذلك ترى العلامة كثيرا
ما يصحح الخبر وفيه من مشايخ الاجازة من لم ينص على توثيقه ومما ينبئ عن جلالة الراوي وعلو مكانته ترضي الاجلاء
وترحمهم عليه كما ترى الكليني والصدوق والشيخ يترحمون على ناس ويترضون عنهم وذلك انهم لا يزالوا
يروون عن الثقات والاجلاء ساكتين مع لا ريب ان ذلك لامر زائد على الرواية عنه كالتلمذ عليه وكثرة الا
الانتفاع منه ولفضل عليه او لعلو مقامه في العلم والورع كترضي الصدوق عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد
غالبا كما ترضى عن ابيه ومن جملة ما يدل على الوثاقة اجماعهم على تصحيح ما يصح عنه وتصديقه والاقرار له بالفقه

والعلم كما في السنة الاوسط والاواخر او على التصديق والانقياد له بالفقه والعلم وانه من فقهاء الاولين كما في الستة الاوائل
او على ان من يروي عنه ممن لا يروي الا عن ثقة كمن يروي عن احد الثلاثة المعروفين احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي
وصفوان بن يحيى ومحمد بن ابي عمير فقد حكى الشيخ الاجماع على ان هولاء لا يروون الا عن ثقة غير ان الوثاقة المستفادة
من هذين بالمعنى الاعم على الظاهر لوجود بعض المنحرفين في الاولين كابن بكير وابان وروايته حجة الاخيرين عن
المنحرفين الا ان يتق دعوى الانحراف في الاولين فيمن يروي عنه الاخيرون معارضة للاجماع المحكي في ذلك
ثم ان عادتهم جرت في ان يعدوا ما لم يرد فيه قدح ولا مدح في المجاهيل وان كان ما يعدونه داخلا في
اصحابهم من اصحاب الكتب والاصول والظاهر ان في ذلك من شعر المدح وحسبك النسبة الى الامام بالصحبة
فكيف اذا انضم اليه ذلك كونه من حملة العلم وجامع الاصول ومؤلف الكتب التي عليها معول الطائفة وفيها
مدارستهم من غير نكير من ائمة الهدى وهم يرى ويسمع بل في ذلك حسن حال يعول عليه من يكتفي به في الدلالة على
وتمام القول في امثال هذه المقامات ليس هذا محله وقد قررناه في عدة الرجال **فصل** وهل يكفي
في الجرح والتعديل اخبار العدل الواحد ام لا بد من التعدد كالشهادة وعلى كل تقدير فهل يشترط في ذلك ذكر
السبب ام لا واذا تعارض الجرح والتعديل فبايهما ياخذ فهنا ثلث مقامات اما الاول فالاكثرون
على الاكتفاء فيهما بالواحد وهو مذهب الشيخ والعلامة وسائر المتاخرين وهو الذي استمرت عليه طريقة اهل الرجال
فانا وجدناهم يكتفون بتعديل الواحد خصوصا اذا كان احد الائمة الثلث الذين هم اصحاب الاصول الاربع الشيخ
والكشي والنجاشي وكذلك العلامة وغيره من الائمة وذهب المحقق الى اشتراط التعدد كالشهادة والوجه
ما عليه الاكثرون لعموم ما دل على حجية خبر الواحد واذا قبل في رواية الاحكام ففي نقل ولما ادى بطريق اولى
واقصى ما احتج المحقق انهما من قبيل الشهادة كما في تزكية الشهود وجرحهم والتحقيق انهما من قبيل الاخبار و
الشهادة وان كانت اخبارا ايضا الا انه قد اخذ فيها ان يكون انشاء الاخبار بين يدي الحاكم فاذا اطلع
على قتل او زنا او قذف او سرقة او نحو ذلك فحكى ذلك ابتداء كان اخبارا وان دعي للتسجيل كان شهادة
وانما يكون شهادة والشاهد الذي يحكي ذلك عن علم لا من يحكي عن اخر مثله وربما استشهد والفرق بين تزكية
الشهود وتعديل الرواة ظاهر لوجوب المحاكمات والمرافعات بخلاف الرواة الماضين مع ان تزكية الشهود بين
يدي الحاكم فكانت شهادة فاما ما احتج به الاكثرون من ان شرط الشيء لا يزيد على اصله ان لم ينقص عنه

كما في

الشهيد

كما اكتفي في اثبات الاحصان الذي هو الشرط في ترتيب الرجم على الزنا بشاهدين ولم يكتف في اصله اعني الزنا الا باربع
وحيث اكتفي في اصل الرواية بواحد وجب الاكتفاء به في شرط قبولها اعني العدالة بطريق اولى فاقتضاه التعليق
بقياس الاولوية ولكن بعد تسليمه قد يمنع الاولوية ههنا لان العدالة فيه من الامور الباطنة التي يعسر تحصيلها بخلاف ما عجز
ان شرط فيها التعدد ولكن فيها اولى واما الامر فمن عليه بمنع زيادة الشرط على المشروط والتعلق في ذلك بدعوى ثبوت فيما
لا يحصى كاحكام النكاح والطلاق والبيع والاجارة والصلح وغير ذلك من العقود الثابتة باخبار الاحاد
مع ان جريانها في الجزئيات الخارجية كهذا النكاح وذلك البيع مثلا مشروط بوقوع تلك الجزئيات في الخارج
ومعلوم انه لا يجري في دعوى الوقوع الذي هو الشرط الا شهادة العدلين وقرارها في الاصل الذي هو ثبوت الحكم
برواية الواحد فليس بشيء الان ما ذكروه مثلا ليس مما زاد فيه الشرط على المشروط لان الذي اكتفي فيه برواية الواحد
انما هو اصل الحكم والذي يفتقر الى شاهدين انما هو وقوع تلك الامور الجزئية في الخارج وثبوت اصل الحكم غير مشروط
بوقوع تلك الجزئيات بل الحكم ثابت وقع في الخارج شيء ام لا نعم جريان تلك الاحكام في الامور الخارجية
مشروط بوقوعها وتحققها وذلك بعد ثبوت اصل الحكم من البديهيات بخلاف ما نحن فيه فان اصل الحكم الثابت
بخبر الواحد مشروط بتعديله فاذا اشترط التعدد في التعديل زاد الشرط على المشروط بل قد يمثل له بما ذهب اليه بعضهم
من الاكتفاء في شهادة هلال رمضان بواحد مع ان تعديله لا يتم الا باثنين هذا وفائدة البحث انما
تعظم في التعديل واما الجرح فان ثمرته انما تظهر عند التعارض او على القول بجواز العمل بخبر المجهول وحيث دللنا
على ان تزكية الرواة وجرحهم ليس من باب الشهادة صح الاجتهاد فيهما وكان حكم المجتهد فيهما ابتدائيا وذلك
ان المجتهد في مراعاة احوال الماضين كان هو يتعرف عدالة من ثبت هو بالامارات وهل يكفي فيها رواية العدل
لها عن غيره او لا يكفي الا انشاء العدل لها وعلمه بها دون حكايته التي ليست عنده منها الا الظن المعروف
بين الاصحاب هو الاول وشرط صاحب المنتقى بناء على قبول تزكية الواحد الثاني وليس بشيء لان ما دل على
قبول خبر الواحد يتناول نقل التزكية والجرح مع ان طريقة الاصحاب مستمرة على ذلك مما تراهم يكتفون ويحتجون
بالاخبار بل حكي الاجماع على ذلك وفي العيان ما يغني عن الاثر وهل في كتاب الكشي الا نقل ما جاء في الرواة
من الاخبار بالجرح والتعديل **المقام الثاني** في ذكر السبب وقد اختلف الناس ههنا ايضا فمنهم من ذهب الى اعتباره
في الجرح والتعديل ومنهم من ذهب الى عدم اعتباره في شيء منها واعتبره بعض في الاول واخرون في الثاني

من احتمال التوبة مع رجحان الجمع لعدالتهما ومن كونه مما لا يكفر مع تقديم الجرح وان رماه بما يكفر وزعم انه الان عليه او نحو ذلك
فلا ريب في تقديم الجرح لانه يكون نسخا او اوثق في النفس هذا كله ان كان السبب المذكور عن دراية فان كان احدهما
دراية والاخر انما يتعلق برواية قدم ما كان عن دراية لمكان العلم وان كانت الرواية عن المعصوم الا ان يكون الرواية
عن المعصوم متواترة او بخبر مشافهة وان تعلق كل منهما برواية رجع الامر الى تعارض الخبرين ووجب الترجيح فان
تكافئا فالتوقف هذا واكثر الناس على اطلاق القول بتقديم الجرح من دون تعرض للتفصيل بذكر السبب وعدمه
واتحاد الزمان وعدمه وغير ذلك من الوجوه التي قدمنا متعلقين بان في تقديم التعديل عدولا عن الظاهر الا علم
وذلك لاستلزامه تكذيب الجارح ولا ريب ان الظاهر صدقه لمكان عدالته وهذا بخلاف ما اذا قدم الجارح فان
فيه تصديقهما وانت خبير بانهما مع الاطلاق انما يخبران عما عليه المخبر عنه في نفس الامر لا بمجرد وقوع ما يوجب الجرح
او التعديل من معصية او حسن ظاهر مثلا كما في الامر نعم من وقوعهما معا وعلى هذا فكان في تصديقهما معا جمعا بين
النقيضين ثم يعقل هذا عند ذكر السبب حيث لا تعارض واما اطلاق القول بالتوقف ما لم يكن هناك مرجح
معتبر ففيه لا وجه للتوقف عند ذكر السبب على الوجه الذي قلنا او اختلاف الزمان ولم يكن من مظان الترجيح
اذ لا تعارض في الحقيقة واخراج هذا من العنوان ليس من ذلك البعيد واذا كان الانسان جرح باحدهما وعدل بالثاني
فان علم ارادة بكل منهما او كانا مختصين سواء اشتهر باحدهما ام لا فقد تعارض الجرح والتعديل وان كانا مشتركين
بينه وبين غيره ولم يعلم ارادة منهما فهو في حكم مجهول الحال ان تساوت نسبته اليهما وان اشترك باحدهما دون
الاخر كان الترجيح لما به الاختصاص جرحا وتعديلا وان جرح المشترك وجمع المتميز في سند مع تعديل كل منهما
بانفراده جاء التعارض في احدهما واذا اشترك اثنان في اسم تعارض فيه الجرح والتعديل من اشترك في الالقاب **فصل**
لتحمل الرواية طرق احدها السماع وذلك بان يملي الشيخ عليه من حفظه او من كتاب سواء قصده
بالاملاء منفردا او مع غيره او حدث غيره فسمع منه غير انه في الاولين يقول حدثنا او اخبرنا وفي الثالث
يقول سمعته ... وهذا لو قرا على الشيخ لينظر ما يقبل منه وما ينكر وهذا يقول قرات عليه او
حدثني قراءة عليه ... ان هذه الكلمة وان كانت في اللغة للاخبار واللفظ الخبر لكنها صارت في عرف المحدثين
تستعمل فيما هو اعم من الاعتراف بالحديث ولو بالتقرير ولكن مع القرينة فان قراه وهو يسمع قال قرئ
عليه وانا اسمع الثالث المناولة وذلك بان يعطيه الشيخ الكتاب يعرف ما فيه ويناوله اياه ويقول

هذا

طرق تحمل الرواية

له هذا سماعي من فلان او قراءتي عليه فان ذلك يكون بمنزلة ان يحدثه بما فيه سواء قال مع ذلك اروه عني او قد اجزت
لك روايته او لم يقل وهذا يقول حدثنا او اخبرنا مناولة ولا يطلق **الرابع** الاجازة وهي ان يقول
له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او ما صح عندك او نحو ذلك وهذا يقول حدثنا او اخبرنا اجازة والفرق
بين هذا وما قبله ان ذلك يتعلق بكتاب معين بخلاف هذا فقد يقول اجزت ان تروي كلما صح او يصح
لك عني بعدي من مسموعاتي وانه لا بد في ذلك من المشافهة وهذا قد يكون بظهر الغيب كما يقول اجزت لفلان
ان يروي عني هذا او ما هو لا عن **الخامس** المكاتبة وذلك بان يكتب له باحاديث وهذا يقول اخبرنا
مكاتبة ولا يقول حدثنا او سمعته لانهما انما يستعملان حقيقة او مجازا في المشافهة فان اجازه مكاتبة قال
اخبرنا اجازة بالمكاتبة والشرط في ذلك ان يعلم انها كتابته **وهنا سادس** وهو ان يجد الخبر بخطه و
كلام في انه لا يجوز روايته مثله ولا مع التقييد فلا يصح ان يقول اخبرنا وجادة لعدم الانشاء وهل يصح العمل
مع العلم بخطه خلاف **فصل** في تقسيم الحديث كان مدار عمل الاصحاب قديما على
ما غلب الظن بصدقه وحصل له الوثوق اما لرواية العدل او بالرجوع الى الاصل المعتمد او باشتهار العمل او بانضمام
بعض القرائن المفيدة للاطمينان النفس حسبما استقامت عليه طريقة الناس في العمل بالاخبار فالصحيح عندهم ما
غلب الظن بصدقه والضعيف خلافه ثم نظر المتاخرون الى كثرة اختلاف الاخبار لاختلاف
وجوهها فاحتاطوا من الناس عن اخبار الاحاد كالسيد واتباعه واقتصروا على المتواتر او ما في حكمه من المحفوف باحد
القرائن الاربع وكان التواتر يومئذ غير عزيز عندهم حتى قال الشهيد في البابليات ان اكثر اخبارنا متواترة وحبس
اخرون نفوسهم على الاخذ بما يحصل به الثقة من الكتب المعتمدة كاصول اجمعت له العصابة على التصديق كالستة
الاوائل واصول اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم كالاوسط والاواخر واصول اجمعوا على العمل برواياتهم كعمار
الساباطي ونظرائه والكتب المعروضة على الائمة كاكتاب الحلبي المعروض على الصادق وكتاب الفضل بن شاذان
ويونس بن عبد الرحمن المعروضين على العسكري والكتب التي شاع بين ... والاعتماد
عليها من كتب الامامية الاثني عشرية ككتاب الصلوة لحريز وكتاب ابن سعيد وعلي بن مهزيار وغيرهم ككتاب
حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله وكتاب القبلة لعلي بن الحسين الطاطري وما وجد في كثير من
الاصول او روي من طرق شتى ولو في قليل منها وما انضم اليه شيء من القرائن الموجبة للاعتماد والثقة وتسانيدهم

اقسام الخبر باصطلاح

وتعلقهم في ذلك مشترك في الضعف وهذا خلاف في المخالفين فاما اصحابنا فالذي يظهر من تتبع طريقتهم
في الرواة الاكتفاء بالاطلاق وما زالوا يستندون في تعديل من يعدلون الى الشيخ والنجاشي والكشي وغيرهم من
علماء الرجال واذا راجعنا اصولهم لم نجد في كلامهم غالبا الا الاطلاق غير انهم لا يعولون الا على ارباب البصائر
التامة في هذا الشأن كالمذكورين دون من ضعف مقامه او كثر خطاؤه او اشتهر بالمؤاخذة على الظنون والاوهام
وان كان ثقة الا ان يذكر السبب فيستنهضون السبب ويحملونه رأيا ويجتهدون فان قلت كيف يجوز لمن
يذهب في العدالة الى القول بالملكة كالمتأخرين ان يأخذ باطلاق من لم يعلم مقالته في العدالة بل يستظهر
الاكتفاء فيه بحسن الظاهر بل بظاهر الاسلام مع عدم ظهور القادح وقد سمعت دعوى الشيخ الاجماع على ذلك
ورأيت توفر الامارات على صحة تلك الدعوى ودعوى تمام الكلية في اعتبار الملكة لا تغني بعد اختلافهم في الدلالة
عليها واكتفاء المتقدمين بحسن الظاهر وبظاهر الاسلام دون المتأخرين فكيف يأخذ بتعديلهم من لا يقنع في
الاستدلال عليها الا بالاخبار المميز بين الطبع والتطبع قلت قد بينا لك ان كلام الاصحاب كالاخبار
انما كان في عدالة الشهود مع ان الذي جرت به عادة القوم في التعديل انما هو التوثيق بالذي ينهض بالذي
تقول ويتجاوز ما تريد كيف لا وقد عرفت انهم لا يوثقون بمثل قولهم ورع تقي او زاهد عابد او خير فاضل
بل ولا بمثل شيخ الطائفة وفقيهها وانما يوثقون بمثل قولهم ثقة عدل او جليل القدر عظيم المنزلة ومعلوم
ان ذلك فضلا عن هذا لا يتأتى لمن لا يعرف منه الا الاسلام مع عدم ظهور القادح بل ولا لمن حسن ظاهره في الجملة
انما ذاك الثقة الذي يوثق به ويعتمد عليه ولا يرتاب في شأنه وان شئت فارجع الى نفسك هل تراك توثق
الا من خبرت وجربت فلم تجد له وصمة ولم تعثر له على عائبة او ترى منه ما ينبئ عن ذلك فاظنك بالعلماء الاعلام
انهم يوثقون من يرتكب الكبائر ولو على مذهب البعض ولا يعبأ بالمحارم ولو عند البعض كلا حتى يتحرج ويتأثم
ويجانب الشبهات ويكون بمكانة من الورع والتقوى فاما ما حكاه صاحب المعالم عن والده السعيد واختاره
هو من التفصيل والاكتفاء بالاطلاق حيث يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق به العدالة والجرح واشتراط ذكر السبب بدونه
من حيث ان اعتبار ذكر السبب انما هو لاحتمال المخالفة فاذا علم انتفاؤه كان اعتباره عبثا ففيه انه ان اراد
ما هو الظاهر من ان المجتهد اذا علم ان المعدل والجارح لا يخالفه فيما يتحقق به العدالة ويثبت به الجرح بان يعرف
مذهبه في العدالة والكبائر مثلا وكان رأيه موافقا في ذلك صح له ان يأخذ باطلاقه ولم يحتج الى تعرف السبب

توجه عليه

توجه عليه ان الاختلاف في الجرح والتعديل غير منحصر في الاختلاف في هذين الامرين بل كما يكون الاختلاف
فيها يكون بسبب كل نزاع يقع في التحريم فرب جارح يجرح بما يذهب الى تحريمه وان لم يكن من الكبائر وانت لا ترى به
لكونه مباحا عندك وبالعكس وان اراد ما يتناول ذلك وغيره فمن لك بالعلم بجميع مذاهبه وما كان من
مقلديك لتعلم انه لا يخالفك في حكم من الاحكام غير ان الشهيد ذكر ذلك في الشهادات من كتاب المسالك وقال
ليس ببعيد ان يكون المعدل والجارح من مقلدة الحاكم فكان ما ذكره صورة ذكرها في الشهادات دون ما نحن فيه
المقام الثالث في التعارض اذا تعارض الجرح والتعديل فان كانا مطلقين بناء على القول بانه على العدالة
او مات عليها مثلا وذلك انه على خلافها او مضى على ذلك ثم من الناس من يقدم التعديل لاصالة العدالة والاكثرون
على تقديم الجرح اما لغلبة الفسق في الناس فكان ارجح في النفس واغلب على الظن لان الفرد يلحق بالاعم الاغلب
او لان اقصى ما للمعدل انه لم يعثر على ما يوجب الفسق او يخالف المروة مع طول العشرة فظن العدالة او اطلع
على ما يوجب ظنها وان لم تطل وما كان ليدعي العلم بالعدم وللجارح ان يقول قد اطلعت على فسقه او مخالفته
للمروة فلو كذبناه لعدلنا عما علم تكلفا عن علم المعدل يتعلق بالظن اللهم الا ان نرجح قول المعدل بامر خارج ككثرة المعدلين
بل لم يعتبر العلامة في النهاية الترجيح بالكثرة ايضا وقدم الجرح خلافا لظاهر الخلاصة والتحقيق بناء على القول
بالملكة ان المعدل ان لم يكن ينطق عن علم فهو ناطق عما يقاربه وذلك لان الملكات انما تدرك بآثارها والكامل
من مراعاة الآثار المعلم او ما يناهزه واحتمال الخطأ بعد ذلك بعيد على ان مثله جار في الجرح بل هو اقرب لعدم ذكر
السبب ورب ملوم لا ذنب له خصوصا وجار على عادة الناس الاكثار لا دواعي واما نزول ذلك الاحتمال عند
ذكر السبب ومن هنا ظهر ان الوجه في الاطلاق هو الترجيح بالامور الخارجية ككونه اعدل واضبط واعرف
كال المعدل او نحو ذلك والا فالتوقف وان كانا مقيدين بذكر السبب والزمان فلا تعارض ويؤخذ بقول
المتأخر وان اتحد كان يقول الجارح قتل فلانا يوم الجمعة ويقول المعدل كان في ذلك اليوم عندي او ان فلانا
حي وجب الترجيح بالامور الخارجية والا فالتوقف وان اقتصر احدهما على ذكر السبب خاصة فالحكم كالمطلقين
وان تعرض احدهما لذكر السبب دون الاخر فان كان الجرح بامر ظاهر لا يكاد يخفى على الاخر كان يقول كان يعمل
للسلطان ضعف ووجب التوقف وان لم يكن كذلك فان كان مما لا يبعد فيه احتمال التوبة والعذر او
التأويل كان يقول رأيته يشتم جاره او يضرب اباه او يأكل وهو يمشي في الاسواق فلا يبعد التوقف ايضا

بالادلة الاربع من غيرها مما يفيد غلبة الظن فالصحيح عندهم ما اوجب الثقة لوجه من هذه الوجوه وان لم يكن راويه العدل
وهو الذي اراد الائمة بالقبول وعلله بالاجماع من حيث انهم مجمعون على الاخذ بتلك الاصول وقبول ما فيها و
الضعيف ما لم يغلب به الظن ولم تثق به النفس وان رواه العدل كما اذا كان في اصل غير معتمد او كان شاذا
مخالفا لما رواه الاكثرون او معارضا بما هو اقوى منه وان كان في معتمد وكجميع هؤلاء ولما تفطن الاولين
ان مدار الكل على ما يغلب الظن وتطمئن به النفس ثم لما تمادت الايام على الاصول القديمة والكتب التي كان
مدار العمل سابقا عليها واشتغل الناس عنها بما جمع منها من الجوامع العظام كهذه الكتب الاربع حتى انقطع تواتر
ما كان متواترا الى اصحابه واشتبه المعتمد منها بغيره وخفيت القرائن وقد علموا ان مدار الكل على غلبة الظن لم يبق
لهم الا مراعاة احوال الرجال في العدالة والمدح والوثاقة والضعف فانتهض المتاخرون وقسموا الحديث
بحسبها وانه في نفس الامر كذلك واقتضى ما هناك ان وضعوا الكل اسما صحيحا وحسنا وضعيفا فالصحيح عندهم وموثقا
ما كان جميع رواته اماميين ممدوحين بالتوثيق والحسن ما لم يبلغ المدح بهم او باحدهم الى حد التوثيق و
الموثق ما مدح جميع رواته بالتوثيق الا انهم او بعضهم من غير الامامية ويسمى القوي ايضا والضعيف ما عدا
ذلك ويشتمل هذه الاربعة بالاصول لرجوع الاقسام الاتية اليها وصور ترتيب الرواة عشرة واحدة للصحيح
واثنتان للموثق واثنتان للحسن وخمسة للضعيف وربما اطلق الصحيح على ما هو بمكانة في القبول وان
كان في رواته مجهول الحال او معلوم الضعف وذلك كمراسيل ابن ابي عمير ومن يروي عنه اصحاب الاجماع ثم لا
خلاف بينهم في العمل بالصحيح الا ان يكون شاذا او مرفوضا او معارضا بما هو اقوى منه واما الحسن و
الموثق فمقتضى من اشترط العدالة على الاطلاق رفضهما الا انك قد عرفت انهم انما شرطوا لكون الخبر حجة على
الاطلاق والحسن والموثق انما يوخذ بهما اذا لم يكن في اخبار العدول المعمول بها ما يعارضهما ومن شرط العدالة على
الاطلاق اعرض عنهما الا ان ينجبر بالشهرة ومن الناس من اعرض مطلقا والوجه الاخذ بالمعضود بالشهرة والتقديم على
غيره لاستمرار الطريقة على تقديمه لغلبة الظن بصدقه وهو الصحيح قديما كما عرفت وربما قيل ان من يكتفي في العدالة
بحسن الظاهر لم يتوقف في الحسن قلت من اكتفى بذلك عده في الصحيح ويكون انما اخذ بالصحيح لا بالحسن بل حسن
عنده الا اذا لم يبلغ فيه المدح الى حسن الظاهر واما الضعيف فالاكثرون على المنع من الاخذ به الا ان
يعتضد بالشهرة وذهب قوم الى المنع مطلقا واخرون الى الجواز مطلقا والذي ينبغي بناؤه على الخلف في حجية خبر

الواحد لعمل الطائفة فانا انما جعلنا المدار في هذه الاعصار ايضا على غلبة الظن بالصدور لان ذلك هو الذي
استمرت عليه الطريقة في قديم الدهر كما عرفت سواء نشا ذلك من رواية العدل ومن انضمام الشهرة المدونة
غيره او من رواية من اجمعت العصابة او نحو ذلك مما يفيد غلبة الظن وقوة الاعتماد وكفاك في المشهور
قولهم في المقبولة خذ ما اشتهر بين اصحابك فان ذهبت تقول انها في تعارض العدلين قلنا اختصار
المورد لا يستلزم تخصيص الوارد والذي يدل على ارادة الاطلاق تعليله بانه لا ريب فيه ثم ان نص على
جميع سلسلة ووصل بالمعصوم فهو المسند فان جرى في الجميع بعن فهو المعنعن او نقل بعوا على صفة واحدة
من قول او عمل كما تقول سمعت فلانا يقول كذا او حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او حدثنا فلان وهو
اخذ بلحيته قال حدثنا فلان وهو اخذ بلحيته او حدثني في بيته قال حدثني في بيته وهكذا فهو المسلسل التام او
الناقص وان سقط جميعها كما يقول الصدوق قال الصادق عليه السلام او واحد او حده او مع غيره كالمسند
الى ابن ابي عمير عن الصادق او الى سعيد بن عبد الله عنه او ابهم في واحد منها النسيان او غيره كما يقول روى
فلان عمن حدثه او عن بعض اصحابنا او عن رجل فهو المرسل اما اذا كان السقوط من الاول فذلك المعلق ان
لم يكن الساقط معلوما اما ان كان معلوما كما يقول الشيخ مبتدئا بسعد بن عبد الله او احمد بن محمد او الحسين
بن سعيد او نحو هؤلاء ممن كانت طرقه اليهم معلومة فلا تعليق وانما هو ضرب من الاسناد وان كان
السقوط من الوسط فذلك هو المقطوع والمنقطع ان كان الساقط واحدا والمنفصل ان كان
متعددا فكان بين القطع والارسال والانفصال تباين وللشهيد الثاني نعدان عرف المرسل
بما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها او تركها على علم او ابهمها قال ويطلق على
المنقطع والمقطوع باسقاط واحد والمنفصل باسقاط اكثر ومقتضاه ان المقطوع والمنفصل والمعضل في
احص من المرسل وكيف كان فقد اختلف الناس في حجية المرسل وما في معناه من
المعلق والمقطوع والمنفصل ونحو ذلك فاكثر العامة ومنهم ابو حنيفة ومالك واطبقوا على الاخذ به مطلقا
ومنهم من رده مطلقا والشافعي ومحققو المتاخرين على التفصيل ان تعدد الارسال مع اختلاف الشيوخ او عضده
قول الصحابي او اكثر اهل العلم او كان ممن لا يرسل الا عن عدل او كان من ائمة الحديث قبل والا يرد واما اصحابنا
فالشيخ على ما حكاه المحقق في اصوله انه ان علم صحيحا انه لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا والا فبشرط عدم المعارض

الكلام في مراسيل ابن ابي عمير

من اثبات الصحيحة محتجا بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما
الا و الذي وجدناه في عدة الشيخ من العدة وجوب التوقف الا ان يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة ومراعاة
طريقته في العمل بالكتب الاصحاب لتعضيد الاول غير ان ذلك يقتضي اختصاصها باجماعهم سلام في تلك الكتب التي
كان معول الطائفة عليها ومدار استنباطهم فيها دون ارسال المتأخرين ومنع العلامة في النهاية من غير الاول في
اطلق المنع في التهذيب واما المحقق فانه لم يزد في اصوله ان حكى كلام الشيخ ره وقال في المعتبر ولو قيل مراسيل
ابن ابي عمير يعمل بها منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل احتمل ان يكون الراوي احدهم
وذكر انه كان يرسل عن اربعين من اصحاب الصادق ع وفيهم المجاهيل والضعفاء قال فاذا ارسل احتمل الجميع
وغير صاحب البشرى انه منع هذه الدعوى اي انه لا يرسل الا عن ثقة وكيف كان فالظاهر انه لا كلام في
ان الاصحاب عملوا بقبول مراسيل ابن ابي عمير بل ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب على قبول مراسيله ومراسيل صفوان
بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي غير ان المعروف انهم انما قبلوا مراسيله لانه لا يرسل الا عن ثقة وبذلك علل في الذكرى
قبول مراسيل الاخيرين ايضا وربما علله بانهم لا يروون عن مجروح ومن الناس من علل قبول مراسيل ابن ابي
عمير بانه لما تمادت به السنون في الحبس وذهبت كتبه في السيل او الدفن وكان يحفظ اربعين مجلدا جميع
رواياته مسندة حمل كل حديث بما حفظه فهو عنده معلوم الاتصال على الاجمال وان فاته طرق الاسناد
على التفصيل قال النجاشي بعد ان ذكر حبسه اربع سنين وتلف كتبه بالحبس وانه لما اطلق حمل كل حديث من
حفظه وما سلف له في ايدي الناس فلهذا اصحابنا يسكنون الى مراسيله ومنع المحقق لم يكن من قبول الا
الاصحاب لها وعملهم بها بل من ان يعمل بها يقول لا ينبغي ان يعمل بها لانه ما يروي عن الثقة وغيره وكذلك
منع ابن طاوس لم يكن من قبولهم لها بل مما بنوا عليه من القبول من كونه لا يرسل الا عن ثقة احتج
من اجاز على الاطلاق بان الرواية عن غير العدل من دون التنبيه تدليس تاباه العدالة ومن منع على
الاطلاق يمنع المنافاة اذ من المجاز ان يكون انما روى للتبيين بقيام القرائن والوجه قبول مراسيل
ابن ابي عمير بل الثلثة بل سائر اصحاب الاجماع للاجماع على تصديقهم وتصحيح ما يصح عنهم من سائر ما وقع
في الكتب المعتبرة لكتب الصحيح كونها لما ذكر الشيخ من عمل الطائفة بالمراسيل منها كما عملوا بالمسند وخاصه
اذا ارسل باسقاط السند كله كما يقول الصدوق قال الصادق ع فان مثل ذلك لا يقع الا عن وثوق

والاعتماد

واعتماد فاما انكار محمد بن عيسى على محمد بن خالد البرقي فالظاهر انه كان يحيله الرجل بالحديث ويرسل الا
فيعتمد ولم يكن ذلك لقبول ما في الكتب المعتمدة من ارسال ثم هنا اصطلاحات اخر فمنها
ما يجري في الاقسام الاربعة ومنها ما يخص الضعيف فمن الاول الموصول والمتصل وهو ما يتصل اسناده
في جميع مراتبه حتى رواه كل واحد من رواته عمن قبله سواء اسند الى المعصوم او وقف به على من يروي عنه
وبهذا يخالف المسند فانه قد اخذ فيه اتصاله بالمعصوم فكان هذا اعم ومنه المرفوع وهو عندهم ما اضيف
الى المعصوم سواء كان اسناده متصلا او منقطعا باسقاط بعض الرواة فكان اعم من المسند والمرسل و
الذي يظهر من تتبع مواقع هذه الكلمة في كلام الرواة والمحدثين ان الرفع هو ان يحكي عن المعصوم من لم يدركه
باسقاط تمام السلسلة او بعضها كما يقول الكليني محمد بن يحيى العطار رفعه عن ابي عبد الله ع او الحسين
بن سعيد رفعه عنه ومنه العالي وهو ما قلت وسائطه كما يتفق للكليني ان يروي عن الصادق ع بثلث
وسائط وكان السلف يتهالكون في تطلبه ويشدون له الرحال ومنه المقبول وهو ما تلقوه بالقبول
وعملوا عليه كالمقبولة ومنه المشهور وهو ما شاع بين اهل الحديث بان نقله كثيرون وربما قيل انه ما زاد
رواته في كل مرتبة عن اثنين او ثلث كالمستفيض او ما اشتهر على الالسن وربما اطلق على الشايع عنهم
وليس له عندهم اصل ومنه المستفيض وهو ما عرفت ومنه الغريب وهو ما ليس بمعروف بين اهل
الحديث او ما كان لفظه غريبا او ما انفرد به راو واحد وان تعددت اليه الطرق والمفرد وهو
ما انفرد راويه بروايته عن جميع الرواة والشاذ وهو ما خالف رواية الاكثر والمزيد وهو ما زيد فيه على
غيره مما جاء بمعناه اما في المتن كما روي قوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وقوله ع في البحر
هو الطهور ماؤه والحل ميتته او في السند كما اذا رووا انه ص دخل البيت الحرام وصلى وروي انه دخل ولم يصل
وكيف كان فالزيادة ان شذ بها صاحبها فلها حكم الشاذ والا فهي الان تشتمل على منافاة
بين المزيد وغيره وح فلها حكم المتعارضين الترجيح ثم الجمع والمختلف وهو ان يجيء في الباب
خبران مختلفان فكل منهما مختلف وهو اكثر من ان يحصى وكانه ما عدا المشهور والشاذ وذلك
بان يكونا متعارضين في الرواية والناسخ والمنسوخ وانما يعرفان بالنص والاجماع او التاريخ والمصحف
وهو اما في الراوي كتصحيف حنان بحيان او في المتن وهو كثير والمقلوب وهو اما في السند كما يقال

سورة سورة وليس هذا عند اصحاب عكرمة فقال ان الناس اعرضوا عن القران واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي
محمد بن اسحق فوضعت هذا الحديث حسبة وعن المؤمل بن اسمعيل قال حدثني شيخ بهذا الحديث الطويل في فضائل
القران فقلت للشيخ من حدثك فقال حدثني رجل بالمدائن وهو حي فصرت اليه فقلت من حدثك فقال شيخ
بواسط وهو حي فصرت اليه فقلت من حدثك فقال شيخ بالبصرة فصرت اليه وقلت من حدثك فقال شيخ
بعبادان فصرت اليه فاخذ بيدي وادخلني بيتا فاذا فيهم قوم من المتصوفة ومعهم شيخ فقال هذا الشيخ
فقلت للشيخ من حدثك فقال لم يحدثني احد ولكن راينا الناس قد رغبوا عن القران فوضعنا لهم هذا الحديث
وقال بعض هؤلاء في قوله ص من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار انما قال من كذب علي ونحن انما نكذب له و
نقوي شرعه ومنهم من يضع لان في دينه جواز الكذب لما يراه حقا كالكرامية والخطابية واقوام من المتصوفة
وحكى القرطبي عن بعض اهل الراي ان ما وافق القياس الجلي جاز ان يعزى الى النبي ص وعن بعض الخوارج انه قال بعد
رجوعه الى الحق انظروا هذا الحديث عمن تاخذونه فانا كنا اذا راينا رايا جعلنا له حديثا ومنهم من يضع للافساد
الشريعة كالزنادقة فحكي انه لما قرب لضرب عنق ابن ابي العوجاء قال ان تقتلوني فقد دسست في دينكم اربعة الاف
حديث وقد كذب عليه ص في حيوته حتى قال ص الا لقد كثرت علي القالة الا من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار
فما ظنك فيما بعد مماته ص واكثر ما فشى الوضع ايام معوية في فضائل المشايخ وغيرهم فلقد بذل في ذلك الاموال
لسعيد (?) لما يحضروا عن ال الله حتى بلغ ؟ وكذلك كذب الناس على ائمة الهدى ع حتى قالوا لكل واحد منا رجل يكذب عليه
كما كان ابو سعيد يكذب على ابي جعفر ع وابو الخطاب على ابي عبد الله ع واكثر ما كان ذلك في الاصول كالغلو و
التفويض ونحو ذلك ولذلك تشدد اصحابنا في ذلك ولاسيما القميين حتى انهم ليرمون الراوي بالغلو
اذا وجدوه يروي شيئا من ذلك والمذهب الذي عليه الطائفة معروف لا يكاد يخفى على المخالف فضلا
عن الموالف وقد استمرت طريقتهم ان لا ياخذوا الا بالكتب المعروفة الماخوذة بالاجازات عن الثقات
فاذا جاءهم الخبر مخالفا للطريقة ردوه او شذ بها واعرضوا عنه على ان الائمة النقاد من اهل الصلاح والسداد
بذلوا جهدهم واستفرغوا وسعهم وذهبوا الكبار الاخبار في التهذيب حتى ان ثقة الاسلام رضي الله عنه انما الف
الكافي في عشرين عاما فاي شيء يبقى بعد هذا ومن جمع بين الاخبار المختلفة كالشيخ فانما كان غرضه بيان تاويل
ما يخالف مذاهب الطائفة **فصل** لا كلام في المنع من نقل الحديث بالمعنى لمن لا يعرف مكانه

ومعان

ومعاني التراكيب او لا يحسن التادية انما الكلام في العارف القادر فاجازه الاكثرون ومنهم الفقهاء الاربعة و الحسن البصري
ومنعه ابن سيرين وابو بكر الرازي وبعض المحدثين وربما حكي ذلك عن مالك ايضا واصحابنا على الاول وهو الوجه
اذ لا مانع له بعد فرض المعرفة والقدرة على التادية لان الغرض انما هو تادية المعنى المراد مع ان ذلك هو الظاهر في
الاخبار الطويلة وما كان كل واحد من الرواة يكتب عند التلقي وخاصة الصحابة والغالب في عادات الناس عدم
الحفظ للاول مرة ولاسيما المحاورة ولذلك ترى الواقعة تحكى بالفاظ مختلفة كحديث الدواة والقرطاس كلام
ما يمكن تقديره كما جاء في الثقلين والحوض والورد وتجهيز جيش اسامة على انه قد جاء ما يدل على الجواز فروي
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه
فلا باس وايضا ان كنت كاول ما زدت بيان المعنى فلا باس ولا باس لحكاية نحو ما قال كما ترى الله جل شانه يحكي في
الكتاب المجيد سائر الكلام من عربي او عجمي بالكلام المعجز وهو يقول قال وقالوا وظاهر ذلك حكاية اللفظ
بعينه لكن الاعجاز ومخالفة لغة المحكي عنه ونقل المقالة الواحدة بالفاظ مختلفة كاقاويل موسى وفرعون وابليس
وغيرهم دل على ارادة المعنى واحتج المانعون بقوله ص نضر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب
حامل فقه الى من هو افقه منه بناء على ان اداء المسموع انما يتحقق بحكاية اللفظ وانه لم يقل رب حامل فقه الى
من هو يريد نقل الخطاب بعينه اذ عسى يتفطن بفضل معرفته لما لم يتنبه له الفقيه الحامل وكذا على رواية رب حامل
فقه ليس بفقيه اي انه اذا لم يحافظ اشد المحافظة نقل خلاف الفقه من حيث انه ليس بفقيه فلا يعرف الحكم
الشرعي من غيره وانه لو جاز لتطرق التبديل لكل سائر الرواة وذلك يقضي بحسب العادات الى اختلال المعنى
بل اضمحلاله والجواب ان من ادى المعنى بعينه يصدق عليه انه قد ادى كما سمع واما قوله رب حامل فقه الى على
الرواية الاولى فالغرض التحريض على المحافظة والتادية بانه ربما ينتفع به من هو افقه منه وتلك مرتبة يتنافس
فيها وعلى الرواية الثانية التحريض بانه اذا لم يحافظ اشد المحافظة مسخ الفقه من حيث انه ليس بفقيه على
ان اقتضاه الاولوية ونحن نقول بالموجب واما الثالث فقد اجابوا عنه بان الكلام انما هو في نقل
المعنى بلا تغير اصلا واللازم يجز اتفاقا وفيه ان ليس مراد الخصم وقوع التغير في كل مرتبة مع شعور الراوي بل
وقوعه من حيث لا يشعر فان الناقل بالمعنى وان عظمت محافظته وكان عارفا بافانين الحكمة والدقيقة فاذا
كثر النقل بكثرة الطبقات جاء التغير وناقل اللفظ امن من ذلك كله وربما قيل لو جاز النقل بالمعنى حتى يجوز

في احمد بن محمد بن عيسى ومحمد بن احمد بن عيسى او في المتن كما يروى حديث الصدقة حتى لا تعلم شماله بما تنفق يمينه
حتى لا تعلم يمينه بما تنفق شماله والمدرج وهو ما ادرج فيه كلام الراوي او خبر رواه عن المعصوم جماعة
بالفاظ مختلفة وروى عنهم بسند واحد فروى بذلك السند عن الكل بمتن واحد او خبران رواهما واحد
وروى كل واحد منهما عنه بسند على حدة فروى عنه كلاهما بسند واحد ومن القسم الثاني المضطرب وهو
ما جاء على وجهين اما في المتن كما جاء في اعتبار الدم المشتبه بالقرحة ففي الكافي وكثير من نسخ التهذيب
انه ان كان من الجانب الايمن فحيض وفي بعضها بالعكس وضعف الحديث بهذا ظاهر لعدم ثبوت احد
الامرين الا ان يشتهر احدهما ويشذ الاخر فيؤخذ بالمشهور ويترك الشاذ واما في السند وبينوه بان يروي
تارة بواسطة والاخرى بلا واسطة وزعموا ان ذلك موجب للقدح في الرواية لاستبعاد رواية الراوي
بواسطة وهو مستغن عنها وكثيرا ما يعيب في امثال الرواية بمثل ذلك والحق ان هذا ونحوه غير قادح و
اي بعد في ان يروي بواسطة قبل تيسر المشافهة وربما اتفق ذلك ايضا بسبب رواية الكتب حيث ترك
الراوي المروي عنه في بعض المشيخة وذلك كما في رواية احمد بن محمد بن عيسى كتب الحسين بن سعيد فان
احمد هذا مما روى عن كثير من مشيخة الحسين فاذا اورد الشيخ مثلا من كتب الحسين حديثا من طريق ابن
عيسى عن بعض من شيخه كان في الرواية عنه ثم اورد ذلك الحديث في موضع اخر من كتاب ابن عيسى صار
ذلك الحديث مما رواه ابن عيسى تارة بواسطة الحسين واخرى بلا واسطة فلا وجه للقدح بمثله و
قد انتقد عليهم هذا في المنتقى نعم ما ذكره العامة قادح وذلك انهم مثلوه بما روي عنه صلى الله عليه وآله من الاكتفاء بالخط
بسترة للمصلي اذا لم يجد العصا فقد روي فيهم تارة عن ابن عمرو ومحمد بن حريث عن جده حريث وتارة
عن ابن عمرو بن حريث عن ابيه واخرى عن ابي عمرو بن محمد بن حريث بن سليمة ورابعة عن ابي عمرو بن حريث وخامسة
عن حريث بن عمار بالاسناد عن ابي عمرو وابن محمد عن جده حريث بن سليمان وسادسة عن ابي محمد بن حريث
عن جده حريث وهو كما ترى يقتضي عدم الضبط الذي هو شرط القبول فيكون قادحا وقد اجل ابن ...
اخبارنا عن مثل هذا وقد ذكر في المنتقى ان هذا النوع لكثير من غيره من مستخرجات القوم وجدوا ان هذه الامور
في اخبارهم فاصطلحوا لها وذكروها قال واقتفى جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا من اخبارنا في
بعض الانواع ما يناسب مصطلحهم وبقي الكثير منها على حكم محض الفرض ومنه الموقوف وهو ما وقف فيه

الاسناد

فيه الاسناد على الراوي ولم يصل الى المعصوم كما ترى المحدثين في بعض الاحيان يقفون في الاسناد على زرارة
او غيره من اصحاب الائمة عليهم السلام ولا يسنده الى الامام وهذا في الحقيقة ليس برواية وانما هو حكاية عن الراوي
اللهم الا ان يتقدم هناك ما يؤدي الى القطع بصدوره عادة عن المعصوم كما في موقوفة ابن اذينة الواردة
في ارث الزوجة من الضياع ونحوها ولذلك اكب الاصحاب على الاخذ بها وكفاك في ذلك ان يروي عن من الرباع ونحوها
الراوي من لا يرجع الا عن المعصوم كابن ابي عمير في الرواية المذكورة بل الظاهر في كل وقف يقع في كتب الحديث
ذلك والا لم يذكره المحدثون مسندا بصورة الرواية فانه ضرب من التدليس وكان عدم ذكر المروي عنه انما
وقع سهوا اما من صاحب الاصل او لكل اصل ابن ابي عمير او من الجامع اللاحق كاصحاب الكتب الاربع او من
بينهما من الرواة ومنه المعلل وهو ما كان مظنة ريبة مع ظهور الصحة ومثلوه بما اذا ارسله وصله غيره او وقف
فيما رفعه غيره او ادخل حديثا في اخر قلت ان وقع هذا فيما انفرد به فهو العيب الصريح لا التعليل وان ظهر
الصحة وان وقع في المشترك كما هو محل الفرض فالارسال او الوقف او الادراج في بعض الطرق لا يوجب
تعليل الحديث بعد سلامته في غيره وما زال يروي المحدث الخبر بطريق ضعيف للارسال وغيره ويرويه
الاخر مسندا بطريق صحيح فيعد صحيحا بلى اللهم الا كانت مظنة ريبة من جهات اخر يقع عليها الناقد البصير
بعد الفحص ومن ثم عنوناه بما كان مظنة ريبة وربما اطلق على ما اشتمل على علة الحكم وهذا ضرب من الحسن ومنه
المدلس وهو عندهم اخفى عيبه اما في الاسناد بان يروي عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه عنه على وجه يوهم
انه سمعه منه كما يقول قال فلان او حدث او اخبر فلان ولا يقول حدثنا او اخبرنا فذلك الكذب او الشيخ بان لا
يحب ان يعرف فيكنى عنه بما لا يعرف به ويعرف التدليس باخبار المدلس او غيره ممن يعرف حاله والاول ظ
في العيب لانه يشبه ارسالا في صورة الاسناد والثاني مظنة ريبة وقد يعد منه المدرج والمقلوب بناء على
انهما ضرب من العيب الموجب للضعف ومن جملة تلك الاصطلاحات الموضوع وهو الكذب المختلق والواضعون
كثيرون اختلفت مقاصدهم فمنهم من يقصد بذلك التقرب الى الملوك كغياث بن ابراهيم حيث زاد في للمهدي
في قوله لا سبق الا في خف او حافر او نصل او كان يحب الحمام او الجناح فاجازه بعشرة الاف فلما ادبر قال
اشهد ان قفاه قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وآله ومنهم من يريد الارتزاق كما اتفق لابن حنبل وابن معين في مسجد الرصافة
ومنهم من يقصد به الترغيب الى الخير كابي عصمة المروزي فروي انه قيل له من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن

مع هذه الاخبار ان يكون كذلك وحر ليس فطم فيها بذلك خصوصا ما طال منها كان الاجتهاد في كلام الراوي
دون كلام المعصوم بل يكون الآخذ بها مقلدا للراوي واي فرق بين ان يقول قال كذا وهو يريد كذا على ما هو
شان المجتهدين او يقول ابتداء المفهوم من كلامه كذا على ما هو شان الناقل بالمعنى حتى يجب للمجتهد الاخذ بالثاني دون
الاول فنقول انه لو اخذ بالاول لكان مقلدا للمجتهد الاول بخلاف الثاني فانه لا يكون مقلدا للراوي بل اخذا
بكلام المعصوم مع ان الاجتهاد كما يقع في الجمع والترجيح كذلك يقع في فهم المعنى من الخطاب بل معظمه انما هو فيه
اللهم الا ان يشترط على الناقل مراعاة سائر احوال اللفظ من التقديم والتاخير والتعريف والتنكير وغير ذلك مما
يتغير به المعنى ومراعاة المنطوق والمفهوم حتى يدل بالمنطوق على ما دل عليه بالمنطوق وبالمفهوم على ما دل عليه
بالمفهوم وحتى يقدم ما قدم من المسند اليه او المسند او شيء من المتعلقات ويؤخر ما اخر ويعرف ما عرف وينكر ما نكر
ويضع كل شيء في موضعه وبالجملة بحيث لا يفوته شيء من كيفيات الكلام التي يتعلق بها الاجتهاد وانما تفاوت
المادة التي لا يتعلق بها اجتهاد لكن الظاهر بل المعلوم ان الناقلين بالمعنى لا يراعون ذلك كله وانما ينظرون الى
المعنى الذي عقلوه من الخطاب عند سماعه وارتسم في نفوسهم بعد ذهابه ثم يعبرون عنه بما يدل عليه كما اذا قصد
افادته ابتداء حسبما كان في نفوسنا اذا اردنا النقل بالمعنى ونحن نقول لا ريب ان اهل العرف يدركون في
معاني الخطابات الملقاة اليهم بالبديهة ولا يحتاجون في ذلك الى نظر واجتهاد انما يحتاج الى ذلك من ينظر
فيها بعد تغير العرف وفساد اللغة او نرى ان احدا لو خص عليه خطاب اهل زمانه حتى لا يدري ما اريد به خصوصا
اذا كان عارفا بالمحاورات وبهذا يندفع ما عساه يتوهم اذا كان الظاهر في الاخبار النقل بالمعنى وجب ان
لا نعتمد على شيء منها حتى نعلم ان راويه مقتدر على التادية كما في سائر شرائط قبول الرواية وانما يعرف ذلك باهل
الرجال وهم لا يتعرضون لذلك في الغالب وذلك ان ظاهر حالهم المنافي للقرائن الاقتدار ولسنا نشترط البلاغة
بل القدرة على اداء المعنى ولو بكلام غير فصيح نعم اذا بان عليه اثار العجز والفهاهة رددناه فاذا خوطب المقتدر
بخطاب عقل معناه بالبديهة فلا فرق بين ان يؤديه بلفظه او بلفظ اخر يدل عليه واحتمال ان قد غفل او اخطأ
في هذا التبديل يدفعه احتمال الغفلة والنسيان في نقل اللفظ بعينه وليس ببدع بعد قيام الادلة ان يجب
العمل برواية العدل العارف وان كانت نقلت بالمعنى ويجعل الاجتهاد فيها كالاجتهاد في نفس كلامه وحيث
كان ظهور مراد المتكلم انما هو بالنسبة الى اهل عرف زمانه اختص النقل بالمعنى باهل عرف زمانه وهم الذين رووا عنهم

دون من تأخر فلو حكينا بالمعنى لم يقبل ولو تطلب من ذلك لوجدته فانه لو اخذ على الرواة عنهم النقل بالمعنى لادى الى
تعطيل اكثر الروايات بخلاف من يروي تدوين الاخبار ورسمها في الصحف

خاتمة

لا كلام في جواز تقطيع الخبر اذا كان مشتملا على مطالب شتى فانه حينئذ بمنزلة اخبار فيوضع كل في بابه كما صنعه المتأخرون
في جوامعهم وذلك ان الرواة في الاصول القديمة اثبتوا الاخبار كما رووها فربما كان الخبر مشتملا على احكام
مختلفة من ابواب متعددة بل على مطالب من علوم شتى فاثبتوا في اصولهم كما رووه فلما جاء المتأخرون كالمشايخ
الثلثة وضعوا كلا منه في بابه وغيره ثم ان اكثر الاخبار اللهم الا ان يكون بين الامرين او الامور ارتباط بحيث لا يكون
ذلك الخبر المشتمل عليه بمنزلة اخبار متعددة فانه حينئذ يمتنع تقطيعه

الكلام على افعاله صلعم

فصل لما ثبت عصمته امتنع ان يفعل حراما والمكروه وان جاز عن غيره من تتبع اخلاقه
الكريمة ومذاهبه المستقيمة لا يكاد يعثر على ما يكرهه النفوس ويحمده الطباع فلا يكاد يخلو افعاله من ثلث واجب
او مندوب او مباح على ان مباحه ربما رجع الى المندوب لمكان النية الصالحة ولقد حكي عن بعض الصالحين
انهم لا يثبتون على ما لم يفعل فيهن سوى الواجب او المندوب بالاصالة او بالعرض فما ظنك بحبيب الله وسيد رسل الله صلعم
ثم لما كان الفعل لا يعرف بخلاف القول فان للوجوب لفظا ولغيره لفظا اخر اختلف الناس في افعاله
هل يدل على حكم في حقنا كما في حقه ام لا وتحرير القول في ذلك ان افعاله صلعم اما ان يكون طبيعية كالقيام
والقعود والاكل والشرب والتنفس او غير طبيعية او لك فيها وغير الطبيعية قسمان ما عرف اختصاصه صلعم
بوجوبه كصلوة الوتر والتهجد بالليل او اباحته كالوصال في الصوم والزيادة على اربعة في النكاح الدائم او
بحرمته كاكل ذي الرائحة وخائنة الاعين وما لم يعرف اختصاصه به وهو ايضا قسمان ما عرف كونه بيانا لمجمل او
غيره كصلوة لقوله تعالى اقيموا الصلوة وحجه لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقطعه
يد السارق من الكوع لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وغسله المرافق لقوله الى المرافق
وما لم يعرف فيه ذلك وهو ايضا قسمان ما علمت صفته من الوجوب او الندب والاباحة وما لم يعلم وهو
ايضا قسمان ما ظهر انه كان يتقرب به الى الله تعالى وما لم يظهر فيه ذلك فان كان فعله من الاول فلا نزاع في
انه لا يفيد حكما فيما نحن من امثاله وان كان من الثاني في امر الحج من ذلك والا فلا اختصاص واما ثبوت خلافه
لنا فنقيضه الاختصاص لوقوع الفعل منه وهو الذي دل على ثبوت نقيضه لنا بل الذي دل على الاختصاص وهو

الذي دل على نفيه عنا كما دل على حرمة الوصال والزيادة على الاربع وان كان من الثالث فيجب المبين ان كان
واجبا وجب على الامة وان كان مندوبا ندب وان كان مباحا ابيح ولا تأسي لانه ابان بفعله انه هو
المراد بالخطاب والمدرك انما هو الخطاب المبين وان كان من الرابع فالامة
انما يستفيد الحكم بالطريق الذي يستفاده منه لانه ان كان دليل عقل فنسبته الى الكل على حد سواء قال
الشيخ في العدة واعلم ان التأسي انما يكون فيما يعلم حكمه بفعله خطابا علم دلالة فاما اذا كان فعله بيانا او
تنفيذا اي للاحكام كما في القطع وانه لا القول متقدم فلانه يفعل ذلك وان كان لان القول قد دل
على وجوبه لانه فلا قال ولا معنى لقول من قال انا نتاسى به في ذلك كما لا نقول انا لا نتاسى به في
العقليات لان ما لاجله يفعل ذلك وبالطريق الذي عرف وجوب الفعل نعرف وجوبه فحاله كحالنا
وان كان من الخامس فالاكثرون على ان امته مثله في ذلك وقال ابو علي بن خلاد انهم مثله في العبادات
خاصة وربما قيل ان حكمه بالنسبة اليهم حكم ما لم يعلم صفته وان كان من السادس والسابع فهو محل النزاع
فذهب جماعة من الاصوليين والمعتزلة والحنابلة انه واجب في حقه وحقنا وذهب الجويني ثم فيما
حكى بعضهم الى الندب عليه وعلينا وحكي عن مالك انه مباح وذهب ابن الحاجب وشارحوا كلامه الى الندب في
السادس والاباحة في السابع وكل من هؤلاء يريد ان ما ذهب اليه هو الاصل ولا يخرج عنه الا بدليل والا
فكلمة الكل الان متفقة على ان في افعاله ما يجب عليه وعلينا وفيها ما يستحب وفيها ما يباح مثلا الاول
اذا ظهر وانفعل من الاخرين او وجوه الا ان يظهر بعد ذلك ما يدل على ندبه او اباحته فيكون مندوبا
او مباحا لكنه ح يخرج عن محل النزاع اذ الكلام في الاخيرين وكذا اصحاب الندب والاباحة اذا قام الدليل
على ذلك كان بحسب ما قام الدليل عليه وذهب السيد المرتضى ره والغزالي والصيرفي وجماعة من اصحاب
الشافعي واكثر المعتزلة الى الوقف وبعض من جوز المعاصي على الانبياء قال انه على الحظر وذهب جماعة
منهم العلامة ره الى انه في السادس للقدر المشترك بين الوجوب والندب وفي السابع للمشترك بين الثلاثة ٥
احتج الاولون على الوجوب بامور احدها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره بناء
على ان الامر حقيقة في الفعل ايضا الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله ص اسوة حسنة لمن كان يرجو الله
واليوم الاخر فان معناه من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة على ما يفهم عرفا من قولنا لقد كان لمن

يخاف الله عاقبة فيه مندوحة اذ المعنى لو خاف الله لكان له غنى عن ذلك ويلزمه عكس انه من ليس فيه اسوة
حسنة فهو لا يؤمن بالله ويلزمه الحرام حرام ولازم الواجب واجب والاية فيها مبالغة في التهديد على عدم الاسوة
فيكون الاسوة واجبة الثالث قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دلت الاية على ان الاتباع
لازم لمحبة الله ولازم الواجب واجب وقال في موضع اخر فاتبعوه الرابع قوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه وما فعله فقد اتاه لانه انما جاء لهداية الناس باقواله وافعاله وبكلها يقتفون وما ينتفع فهو ماتيه
الخامس قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون للمؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم ان بين
انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا له وهو المطلوب السادس ما روي انه يوما خلع نعاله في الصلوة
فخلعوا نعالهم فسالهم عن ذلك فقالوا خلعت فخلعنا فاقرهم على ذلك واخبرهم انه انما خلع لان جبرئيل
اخبره ان في نعله اذى اي نجاسة فلولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك السابع ما استفاض انه ص لما امرهم
بالتمتع الى العمرة ولم يتمتع هو قالوا امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم يتبعوا معتقدين اثره فلم ينكر
عليهم مع انه ابان لهم العلة في ذلك وانه شيء اقتضته الحكمة وهو سوق الهدي فقال لو استقبلت من امري
ما استدبرت ما سقت الهدي يريد لولا ان معي الهدي لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدي محله
فلولا وجوب الاتباع لكانوا عصاة الثامن انه ص نهاهم عن الوصال وواصل فقالوا نهيتنا وواصلت
فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما هم عليه من دعوى وجوب مشاركتهم اياه
في الحكم واعتذر بالعذر المختص به ص التاسع ما روي عن ام سلمة انها سئلت عن قبلة الصائم فقال ص لم لا
تقولين لهم اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله ولم يكن فعله حكما لم يكن للجواب بذلك معنى ومثله
ما روي انها سالته عن بل الشعر في الاغتسال فقال ص اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء
العاشر انه ص امر اصحابه بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان
يذبح فيتبعوه ويحلق ففعل فذبحوا وحلقوا فلولا انهم يرون ان اتباعه فيهم من لازمه لما كان كذلك الحادي
عشر ان من تتبع احوالهم وجدهم مجمعين على وجوب متابعته فانهم اختلفوا في غسل التقاء
الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله ص فاغتسلنا فذهبوا الى ذلك فهذا منهم اجماع على ان
مجرد فعله للوجوب وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت

رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقبلك ما قبلك الثاني عشر ان حمله على الوجوب احوط لنا من الاثم قطعا وذلك لانه ان
كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج فى فعله بخلاف ما لو لم
يحمل على الوجوب فانه اذا ترك مع امكان كونه واجبا لحقه الذم فى حجج اخر ضعفها باد واورد على
الاول بالمنع فانه حقيقة فى القول المخصوص او للطلب على ما مر فى بابه ولئن سلم الاشتراك فانما ينزل
المشترك على احد معنييه بالقرينة فان كانوا ثم يجيزون استعماله فى كلا معنييه مجازا وقف ذلك الشيء على القرينة
الدالة على ارادتهما معا فان قلت لعلهم يختارون فى ذلك مقالة الشافعي من وجوب تنزيله عليهما عند الاطلاق
وانه حقيقة فى ذلك او لعلهم يقولون بانه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل اعنى مفهوم احدهما
او الفعل الذى يعمهما قلت المشترك على مقالة الشافعي او المشترك المعنوي انما ينزل على تمام معناه اعنى كلا
المعنيين او القدر المشترك اذا اطلق ولم تقم قرينة على ارادة احد المعنيين والقرينة ههنا قائمة على ارادة القول
وذلك ان السوق فى الدعاء قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون
منكم لواذا وعلى الثالث ان التأسي فى كل شيء بحسبه فبالواجب واجب وبالمندوب مندوب وبالمباح
مباح ومع ذلك فلا يجب علينا الفعل حتى نعلم وجوبه عليه فيخرج عن محل النزاع اذ الكلام فيما لم يعلم وجهه فان قلت
ارايت ان لو قال يجب عليكم التأسي بي الان تقوم الحجة على عدم وجوب ذلك الفعل علينا وليس يجب
التأسي فى كل ما لم يعلم وجهه كما هو المطلوب والاية تنهض بذلك قلت الاية وان دلت بعمومها المقام
على وجوب التأسي لكن فى مقام خاص على سبيل العموم اذ المعنى كان فى المثال الذى ضربناه فى السؤال لو كانوا
يؤمنون بالله واليوم الاخر لتأسوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وواسوه كما واساهم ولم يتخاذلوا عنه وهذا يدل على ان
تأسيهم به فى ذلك كان واجبا وهو مسلم لا كل تأس كيف على انا نقول ان فعله هذا اعنى ثباته فى
الحرب كان مما علم وجهه وكان اثباتا للخطاب بالمانع من الفرار من الزحف والكلام فى غيره والتحقيق
ان الملامة على ترك المواساة لا التأسي فانه يريد لو امنتم لواسيتموه متأسين به فى ذلك وانما اعرب
التأسي لتأكيد الحجة فى القيام بالنصرة اى انه سبقكم بذلك وليس فى ذلك بعنوان التكليف ليشق عليكم
وعلى الثاني ما ورد على الثالث من ان المتابعة فى كل شيء بحسبه فلا يجب فى فعل حتى يكون ذلك الفعل واجبا
عليه ويخرج عن محل النزاع ثم يلزم ان يجب علينا الصلوات حيث يأتي بالشيء على الاباحة والندب مثلا

وقد يقال انه قد اوجب علينا الاتباع فيما لم نعلم وجهه الا ان يقوم دليل على الوجوب ومع ذلك فيخرج عن محل النزاع
والتحقيق فى الجواب ان الظاهر من شان هذا الخطاب ايجاب الاتباع فى الملة والطريقة والمعنى ان كنتم تحبون
الله كما تزعمون فادخلوا فى دينه واتبعوا رسوله واسلكوا سبيله كيف لا وهذه الاية قد نزلت فى قوم من اهل الكتاب
قالوا نحن احباء الله فجعل الله مصدق ذلك اتباع رسوله فقال ان كنتم صادقين فى دعوى محبة الله فاتبعو
فاتبعوني فانكم ان فعلتم ذلك احبكم الله وغفر لكم ومحبة الله للعبد ارادة ثوابه ومحبة العبد لله ارادة طاعته ثم
اكد ذلك بقوله قل اطيعوا الله والرسول الاية وعلى الرابع ان الاتيان حقيقة فى اعطاء الاعيان مع ان
الاية انما وردت فى قسمة الغنائم لكن المفسرين فسروها بما يعم الافضاء بالاوامر والنواهي ويكون حديث
النبي صلى الله عليه وسلم بها لكونه خيرا منها وقد جاءت الاخبار من طرقنا فى الاستدلال بها على وجوب امتثال اقواله واوامره ونواهيه
باصدار الفعل ما ينبو عن اللفظ والتجوز بما لم يعلم فوقه اذ لا يثق بما اعطاكم من افعاله مع انه خلو عن القرينة فكيف
ينزل عليه ثم لا يقنع بذلك حتى يستدل به على المطلب والجواب بان المقابلة بالنهي يدل على ارادة القول يدفعه
ان الترك بمنزلة النهي والتأويل فى جانب النهي اسهل منه فى جانب الاتيان وعلى الخامس بان اقصى
ما يدل عليه رفع الحرج للاباحة اذ المعنى زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم متبعين لك
وقد يقال ليس الاستدلال بالتعليل برفع الحرج بل ربما يستفاد من ذلك عرفا من انه لو لم يزوجه لبقي الحرج الثابت و
ذلك لانه لو لم يتزوجها وقد طلقها زيد لظن انه انما طلقها لمكان رسول الله ولم يبق للاتباع وجه عندهم
سوى حرمة التزويج بازواج الادعياء فيقع الحرج ولولا وجوب الاتباع لم يقع الحرج ومع ذلك فيكون دليلا على
استفادة حكم التحريم من تركه وعلى السادس بالمنع من عدم الانكار فانه قال لهم لم خلعتم فقالوا لانك خلعت
فقال ان جبرائيل اخبرني ان فيها اذى فلو كانت متابعة فى مطلق الفعل قبل العلم بالوجه حسنة واجبة
ما انكر ذلك حتى يسأل عن السبب ولو سلم عدم الانكار فمن الجائز انهم لما سمعوا قوله خذوا زينتكم عند كل
مسجد وراوه قد خلع ظنوا انه مامور به غير مباح لانه لو كان مباحا لما تركه مع حسنه فى الصلاة فان
لبسه من الزينة ولانهم فهموا منه قصد التقرب والالزم ذلك منه فى الصلوة وعلى السابع ان وجوب المتابعة
لم يستفد من فعله صلى الله عليه وسلم فقط بل من قوله خذوا عني مناسككم فيكون فعله هذا ما وقع بيانا فى نظائرهم والكلام فى
غيره او لانهم فهموا منه القربة فارادوه ندبا لا واجبا فان قلت او لعل تقدمه اليهم بالنهي عن الفسخ واعتذاره

بانکفیهم غير لسوق طاقة قلت لا ريب في عصيان خالفه بعد ذلك كما وقع لبعضهم غير ان ذلك لا دخل له في الكلام
الا الاستدلال انما هو في اكتفائهم على المتابعة قبل توجه النهي ومنادات الهادي غير لم يسق فلعل وعلى الثاني
بانهم امروا بالصوم وصام معهم مواصلا فظنوا ان فعله كان بيانا للواجب فبين لهم ان ذلك مختص به وانكر
عليهم الموافقة فيه فيخرج عن محل النزاع اذ الكلام في غير ما وقع بيانا على ان الوصال لم يكن واجبا عليه بل غايته الاباحة
ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع والحاصل انهم ظنوا في ذلك الاباحة فتابعوه فكان ما علم وجهه
وعلى التاسع ان قولهم ذلك لم يكن مبنيا على وجوب متابعته بل على علمهم بانه لا يقدم على ما يفسد به عبادته
وذلك انهم كانوا يظنون ان القبلة مما يفسد الصوم وكذا الكلام في غسل الشعر فانهم يعلمون انه مما كان
ليقصر في الطهارة حتى يصلي على الجنابة وعلى العاشر ان فعله وقع حكما غير انهم كانوا ينتظرون انجاز وعده
لهم بالفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان ينسخ الله عنهم الامر بالتحليل فلما تحلل تابعوه وتحللوا وعلى
الحادي عشر بان الاجماع المدعى ان كان مع العلم بالوجه فمسلم وهو اعم من الوجوب وان كان مطلقا فممنوع
رجوعهم لم يكن المروية عائشة من فعله وغسله لمجرد الالتقاء بل لما قوله صلى اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وكانهم
شكوا في تناوله على العموم او في صحته فلما حدثت عائشة عولوا عليه وقد تقدم انه بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا فكان غسله لذلك بيانا لما يجب عليه الاغتسال وانهم فهموا الوجوب من مقالتها وذلك انهم سئلوا
عنه بعد الخلافة فيه اليه ام لا وتقبيله الحجر غير واجب عليه ولا على غيره غاية ما هناك ان فعله يدل على
رجحانه فكان وجه من الرجحان معلوما وعلى الثاني عشر ان الاحتياط انما يكون في الوقت فانا لا نامن الان
هذا الفعل علينا بمجرد انه حرام فلا ان يكون في نفس الامر غير واجب ويكون اعتقادنا ذلك جهلا مركبا والحاصل
ان الاحتياط في القول انما يكون مع الامن من الضرر وهو هنا غير مامون واورد انه لو غم الهلال ليلة الثلثين
من شهر رمضان وجب صومه احتياطا مع احتمال كونه عيدا فيحرم والجواب ان اولوية الاحتياط انما هي لما
ثبت وجوبه كالصلوة والصوم المنسية بعينها او كان الاصل الوجوب كصوم الثلثين اما ما يحتمل الوجوب و
غيره كما نحن فيه فلا مع ان هذا ليس احتياطا في الحكم بل في متعلقه والكلام في الحكم احتج من ذهب
الى الندب بان الاسوة حيث جعل التأسي به حسنة واقل درجاتها الندب فيحمل عليه اخذا بالمتيقن وبان الظاهر من
افعاله انها لا تكون الا حسنة فيحمل على الندب وان احتمل الوجوب اخذا بالمتيقن ايضا مع انه هو الغالب فيكون

الحمل عليه

الحمل عليه اولى واورد ان التأسي ان كان مع العلم بالوجه فيجب في ذلك الوجه المعلوم فكيف يقتضي ندبية الفعل
على الاطلاق والا فلا تأسي وقد عرفت ان الاية تدل على وجوبه فلعل المراد انه المواساة والقيام بالنصرة
كما قام هو فكيف يستنهض على ندبية كل فعل كان واما الثاني فان اراد بالحسن المعنى الاعم سلمنا ولا يستلزم الندب
لدخول المباح بل المكروه وان اراد الاخص منعنا انحصار فعله فيه لوقوع المباح والحاصل ان الرجحان امر زائد فلابد
في اثباته من دليل وتمسك من قال بالاباحة بان افعاله لما انحصرت في الثلاثة والاصل عدم الزائد
تعينت الاباحة الا ان يظهر منه قصد القربة فالندب وقد يقال ان فعله كما يحتمل ان يكون للاباحة الشرعية وان
الله اذن له في ذلك يحتمل ان يكون انما فعله للاباحة الاصلية فكيف يحكم فيه بالاباحة الشرعية والمتوقفون
يقولون ان فعله متردد بين ان يكون خاصا به وغير خاص والثاني مردد بين الثلثة وليس بعضها اولى من بعض
فوجب الوقف وفيه انهم ان ارادوا انه لا حكم على الفعل في حقنا بالايجاب ولا غيره الا ان يقوم دليل فحق
وان ارادوا ان احد هذه الامور ثابت له في الواقع لكنا لا نعرفه فلا لان تعلق الحكم بالفعل يتوقف على الدليل
ولا دليل يعم فعله في الواقع على احد هذه الامور واثبت ابن الحاجب بان قصد القربة دليل الندبية في
الندبي مع اصالة عدم الزائد واصالة عدم الزائد دليل على الاباحة في المباح والعلامة ره بان
فعله في الندبي لما كان محتملا للوجوب والندب كان قدرا مشتركا بينهما وفي المباح محتملا للثلاثة كان القدر
المشترك بينها والفرق بين هاتين المقالتين واضح والحق مع العلامة ره فان فعله محتمل لكل واحد من الاحكام
او الامور فتخصيصه بواحد بعينه ترجيح والتعلق باصالة عدم الزائد مع تحقق الاحتمال ومساواته لغيره ضعيف
فالمقطوع به ان اذن انما هو القدر المشترك اما الرجحان او الاذن لا خصوص الندب والاباحة كما قال ابن الحاجب
ثم لما كان الاصل انكار حكم النبي والائمة الا ما قام الدليل عليه كان الحكم الاحق في حقنا ذلك على احد القولين
واما من زعم انه على الحظر فبنفي العصمة لا يستلزم ان يكون كل فعل يقع منه محظورا حتى يكون في حقنا كذلك و
اقصى ما هناك ان يكون محتملا للحرمة فيتعين الوقف وكذا ان قلنا بالحظر علينا لاحتمال الاختصاص
كيف والمحظور فيهم يجبر وقوعه والممتنع انما يقع نادرا فكيف ينزل المجهول عليه ويخص مع ظهوره في
غيره واقسام افعاله اما ان يظهر فيها الجبلية واذا الطلب في المتبوع للطلب في التابع واما ما شك فيه من افعاله هل هو طبيعي او
شرعي كجلسة الاستراحة ودخول المكة من ... وخروجه من اخرى ونزوله في السنن الاخرة بالمحصب وتعريسه في ذي الحليفة

وزيارة بيطر البقيع في العيد ورجوعه بآخر فالمشهور بين الاصحاب حمل ذلك كله على الشرعي والوجه ان يحمل كل ما ظهر فيه
قصد القربة على الندب وما لم يظهر فيه ذلك على الاباحة وكانهم عقلوا منه في الكل قصد القربة وان اخبارهم
جاءت باستحباب هذه الامور بخصوصها **فصل** اتفقت كلمتهم على ان التاسي انما يتحقق
بثلاثة امور احدها اتحاد الفعلين صورة فاذا صام وصلينا او صلى وطفنا لم نكن متاسيا **الثاني**
اتحادهما في الوجه والصفة اعني الوجوب والندب والاباحة فاذا فعل على انه واجب وفعلنا على انه مندوب
او مباح او بالعكس لم نكن متاسيا وان اتحدت صورة الفعل وكذا لو اخذ من الناس الاموال او دراهم
على جهة الزكوة واخذنا نحن مثل ذلك على جهة الغصب او على خلاف شيء اباحوه منك لم نكن متاسيا
الثالث ان نكون علة في فعل المتاسى به فنفعل لانه فعل اما اذا احتمل توجه الخطاب العام
الينا كما في اكثر التكاليف او لقيام الدليل العقلي على وجوب ذلك الفعل علينا فلست بمتاس وان اتحد
فعلك بفعله صورة ووجها والحاصل ان التاسي ان تفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل لانه فعل فاما ما وقع
لا بقصد منه خلافا لمن ان الفعل الذي وقع التاسي فيه يجوز ان يكون حسنا من الثاني قبيحا من الاول كالنصراني
يمشي الى البيعة ليتعبد على دينه ويتبعه مسلم ليرد في البيعة وديعة كانت عنده لاحدهم فانه يكون متاسيا به
والسعي اليها حسن من المسلم قبيح من النصراني فهو شذوذ عن الاتفاق وقد اعترض ابو الحسين بانتفاء التاسي
مع اختلاف الاغراض وكيف يكون متاسيا وذلك انما ذهب للعبادة وهذا لرد الوديعة الا ان ذلك
ذهب اليهم الا اذا كان اعتبار الصفة غير داخل في العلل فيسقط اعتباره في التاسي ويتحقق بدونها
وذلك كان يزيل النجاسة لا لاجل الصلوة ونزيلها نحن لانه ازال من غير ان ننويها الوجه الذي ازال لاجله
فانك تكون متاسيا فلا يرد نقضا على الشرط الثاني والحاصل ان التاسي به في الازالة مثلا لا يتوقف
على ان تنوي بها ما نوى كل ذلك لان النية ومراعاة الوجه لم تؤخذ في هذا الفعل الطهارة والصلوة وغيرهما بخلاف نحو
من العبادات فلا تاسي حتى تنوي ما نوى من وجوب او ندب ولهذا اذا ازالها في وقت وجوبها على انها واجبة
لا ازالها لم نكن متاسيا وذلك لان ازالته كانت على انها مباحة ومن ثم اذا كان للمكان والزمان مدخل
في العلة وجب اعتبارهما وتوقف تحقق التاسي على وقوع الفعل فيهما وذلك كالوقوف في عرفة وصوم
شهر رمضان وصلاة الجمعة وقول قاضي القضاة ان اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات الزمان

والمكان

واستحالة اجتماع الشخصين في مكان واحد في زمان واحد غلط نشأ من توهم ان المراد نفس ذلك الزمان
والمكان وانما المراد مثله كالاكثر قال في يه لا يشترط في التاسي استفادة صورة الفعل ووجهه منه
فانا موصوفون بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله في الصبر على الشدائد والشكر على النعم اذا فعلنا ذلك لانه فعل وان لم نستفد
صورة ذلك منه ولا وجهه قال ولا يمنع ان يفعل ذلك لانه فعله لعلمنا بوجوبه وحسنه قلنا قضية ان
ما وجب عليك بالخطاب الشرعي او بالدليل العقلي ان فعلته امتثالا للخطاب واتباعا للدليل فلا تاسي كما
هو واضح وان فعلته لان رسول الله صلى الله عليه وآله فعله حتى لو لم تكن مخاطبا به ولم يقم عليه دليل لفعلت كان تاسيا
لكن لا يخفى ان مثل هذا ان وقع في العبادات كان تصلي اليومية مثلا لانه صلاها لا لان الله كلفك و
تعبدك بها فسدت لان ذلك لا يكون على وجه العبودية لله والانقياد اليه والامتثال لامره وتحقيق ان
لم تمتثل في ذلك بقوله اقم الصلوة الآية ولم تقصد اليه من هذه الجهة فهو ممتثل لامر التاسي منقاد متقرب اليه من
تلك الجهة والمدار في صحة العمل ووقوعه للتقرب باي طريق كان وفيه انه اذا فعل ذلك مع علمه بتوجه تلك
الخطابات اليه يكون معرضا عنها وفرق بين ان يقوم اجلالا لك وان يقوم تعالى من اجلك وان كان
في الثاني ممتثلا امركم باتباعه وقال قاضي القضاة لا اعتبار بطول الفعل وقصره لعدم امكان
بيان ان التاسي لا يتوقف على توافق الفعلين في الطول والقصر ورد عليه ابو الحسين بانه اذا
علم دخول ذلك في الاغراض وجب اعتباره بحسب الامكان ثم **التاسي** كما يكون في الفعل كذلك يكون في
الترك وهو ان نترك مثل الذي ترك لانه ترك فاذا تركت غير ما ترك لكن لانه ترك كان ترك استرقاق
العبيد لانه ترك استرقاق الاماء او ترك ما ترك لا لانه ترك بل لنهيه تعالى عن ذلك كان في ترك سائر المحرمات امتثالا
نعم التاسي اعم من ان يكون عملا او قولا كالتاسي بالقراءة والاذكار والادعية وقد حملوا الاتباع
والموافقة كالتاسي وزعموا انهما لا يتحققان في الفعل والترك الا بالشروط المذكورة سواء كان المتبع فيه
عملا جزئيا او طريقة او مذهبا فلا يكون متبعا حتى يسلك طريقه على الوجه الذي سلك لانه سلك وان
خالف في كثير من الافعال لكن لا يحنث بخروج عن الدين والطريقة وقولهم فلان قلدنا وان خلفنا في سب كان
مذهبا الا الرواية ولكن لكل طريق كانه جاء على ضرب من المسامحة وكذا اطلاقها حيث لا يكون احدهما الا
كموافقوا وكانه انما اتى ذلك حيث يراد ان يدل على ان كلا منهم قصد موافقة الاخر واما المخالفة فهو العدول

عاكيف في الموافقة فلايق للحائض انها خالفت حيث تركت الصلوة الكلام على التأسي
به صلى الله عليه وآله بل هو واجب ام لا وهذا من الكلام على ان مجرد فعله هل يفيدنا حكما في افعالنا
ام لا وسيأتي في الفصل الاول فانا نقول هنا هل يجب علينا ان نفعل كما فعل على الوجه الذي فعل الذي فعله
فعل حيث تمكن من العلم بالوجه وهناك كما نقول اذا وقع منه فعل لا نعلم وجهه فهل يحصل لنا في مثله حكم
من الاحكام وجوب او ندب او اباحة ام يجب الوقف لما عن ذلك فبان الفرق بين المقامين **فصل**
ذهب جماهير الفقهاء والمعتزلة الى وجوب التأسي على معنى ان الله تعالى تعبدنا ان نفعل ما نفعله على
علمنا وجهه على الوجه الذي فعله فما فعله على سبيل الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على سبيل الوجوب وما
فعله على سبيل الندب ان نفعله على سبيل الندب وما فعله على سبيل الاباحة فقد تعبدنا ان نفعله على سبيل الاباحة
لا انه تعبدنا في جميع ذلك ان نفعله على سبيل الوجوب وحاصل ذلك انه يجب علينا ان ندين الله تعالى
باعتقاد وجوب ما فعله وجوبا وندب ما فعله ندبا واباحة ما فعله مباحا وان نفعل اذا عملنا على ذلك النمط
وزعم ابو علي وهو ابن خلاد تلميذ ابي هاشم من المعتزلة انا انما تعبدنا بالتأسي به في العبادات دون غيرها من
المناكحات والمعاملات ومن الناس من انكر التعبد بالتأسي في ذلك كله وزعم ان الله تعالى لم يتعبدنا بالتأسي
في شيء من الافعال احتج الاولون باية الاسوة والاتباع والتزويج وباجماع الصحابة على الرجوع الى
افعاله كما في الغسل والتقبيل وغيرهما مما لا يحصى كثرة على نحو ما مر مفصلا في الفصل الاول واورد على الاول
منع العموم فيها ومن ثم حسن ان يقال لفلان في فلان اسوة في كل شيء وتارة وفي هذا دون غيره اخرى فكأنوا
ولو كان لفظ الاسوة عاما لم يقبل القسمة اليه واليها ما ينافيه واذا انتفى العموم كفى في العمل بمقتضاه التأسي به
في فعل ما وكون نوجب التأسي به فيما دل الدليل على الثاني كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وعلى الثالث ان التأسي في التزويج لا يدل على المتابعة في غيره وعلى الرابع المنع من استنادهم في افعالهم الى
التأسي بافعاله اما في المباح فالى الاصل واما في غيره من الاحكام فالى الخطاب الدال عليها من كلامه او كلام
الله تعالى واجيب عن الاول من ان المراد من ايجاب التأسي والاتباع اظهار شرفه فاما ان يكون باتباعه في
جميع الاشياء وهو المطلوب او في فعل معين ولا دلالة في اللفظ عليه او مبهم وهو مناف لما عادة الشارع في خطابه
من الايضاح والكشف على انه لا اظهار فيه للشرف وقولنا له فيه اسوة في جميع الاشياء للتأكيد

فقد تعبدنا

وهو غير عزيز وقولنا في هذا دون غيره لا تناقض فيه لان عموم التأسي انما يستفاد من الاطلاق دون التقييد
وعن الثاني بانه لا دلالة في الاية على خصوص المتابعة في الجميع لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي صلى الله عليه وآله اباحته
لهم ولا يمكن الاستناد الى الاباحة الاصلية والا لم يكن للتعليل معنى وعن الثالث بان المشهور المأثور عن
الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على التمسك بافعاله والرجوع اليها واحتجاج بعضهم على بعض وقد يحتج
لذلك بما رواه الصدوق مرسلا عن ابي جعفر من ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لاصحابه فلا فرغ قال لا يؤمن
احد بعدي جالسا احتج النافون فيما حكي عنهم بالاصل وبان اية التأسي انما دلت على وجوبه
في امر ما معين وانت تعلم ان الاصل مخالف للدليل والعموم في الاية وغيرها ثابت ان قلت وجوب
التأسي اما ان يكون من طريق العقل او من طريق السمع واياما كان فلا وجه لتخصيصه بما علم وجهه وليس
لك ان تقول ان ذلك مأخوذ في مفهوم التأسي والمتابعة كما تقدم لانا نقول لو توقف صدق
التأسي والمتابعة على وقوع الفعل على الوجه فانما هو حيث يكون الوجه معلوما فانك اذا عملته على غير ذلك
الوجه مع علمك فتكون مخالفا لا متابعا اما اذا لم يكن معلوما فلا ريب في تحققهما بان تعمل مثل ما عمل وكثيرا
ما يقع الاتباع بين الناس على هذا النحو ويصدق عليه اسم الاتباع حقيقة بل هذا عند التحقيق هو
الاتباع الصرف ولو سلم عدم صدق التأسي والاتباع على مثله فهلا اوجبتم المتابعة في هذا القسم
كما اوجبتموها في غير ذلك وسميتموها بما شئتم واي دخل لصدق الاسم وعدم الصدق بعد تحقق المقتضى
قلت لا ريب ان الفعل لا يقتضي وجوب فعل علينا لانه لو اقتضاه لعلم به وجه وجوبه لا متناع وجوب
ما لا يختص بوجه وجوب وتوهم ان نعلم بالفعل وجوب شيء دون آخر وقد علم ان انها فيما يقتضي وجوب
احدهما ولا وجه للعقل هنا لوجوب اتباعه في افعاله الا انه يدعى انه اذا لم يتبع في افعاله كان ذلك منفرا عنه
وهو باطل لان التنفر ان كان يحصل بمجرد المفارقة ولو بفعل واحد فقد فارقناه في جميع خواصه فلو كان
قبيحا لوجب اجتنابه وان كان انما يحصل بالمفارقة في جميع افعاله فلو لم تجب الموافقة لزم جواز المفارقة
لانه لو قال اني متعبد بكل ما حكم به العقل وبادلة الاحكام الشرعية وما عدى ذلك فهو مصلحة لكم دوني لم يكن في
ذلك قبح ولا تنفير لا يقال لو لم يلزم الرجوع الى افعاله من جهة العقل لم يلزم الرجوع الى اقواله ايضا اذ لم تثبت عصمته كما في
لانا نقول بون بعيد بين الاقوال والافعال اذ الاقوال موضوعة في اللغة لمعانيها من الامر والنهي ونحوهما

والحكمة تقتضي ان من خاطب قوما بلغتهم ان لا يعني بالخطاب الا ما فهموه وهذه غير ثابتة في الافعال و
اما السمع فما دل على وجوب التأسي انما جاء فيما علم وجهه من الاحكام لما مر فيقتصر على ذلك لمخالفته
للاصل وما استنهضوه من الادلة المنكرة على وجوبه في غير ما علم وجهه قد عرفت جوابه في الفصل الاول وربما
استدل على عدم اقتضاء مجرد فعله وجوب التأسي بانه لو دل مجرد فعله على وجوب مثله علينا لدل على انه كان
واجبا عليه والتالي باطل اجماعا وذلك انا نفعل بفعله فاذا لم يدل على كونه واجبا عليه فاولى ان لا يدل
على انه واجب علينا وفيه انه انما يجب ان يكون دلالته على وجوب مثله علينا موقوفة على دلالته على انه كان
واجبا عليه لو ثبت انه لا يجوز ان يجب علينا مثل فعله الا اذا كان قد اوقعه على وجه الوجوب وهو عين
النزاع وحيث كان التأسي انما يجب مع العلم بالوجه فلا بد من معرفة الطرق المعرفة بوجوه افعاله

فصل

اعلم ان ما يتأسى به منه اما ان يكون مدركا للحكم كما عرفت من ان فعل وترك وكل منهما اما يتعلق بالغير
كالحد وتركه ابدا او غير متعلق بغيره كالصلوة وترك الجلوس في الركعة الثالثة فكل واحد منهما اما واجب او مندوب
او مباح لامتناع المعصية وندرة المكروه بل لعدمه استقراء عقليا وكيف كان فاما ان يكون مما يتعارف
الناس امثاله كالحياء والعفة والشجاعة والثبات في الحرب والمواساة والعدل والايثار او سمعيا كالطواف
وتجهيز الموتى ونحو ذلك او غير متعارف كالسعي ورمي الجمار ابتداء بيانا او بيانا لمجمل كصلوة المبينة لاقيموا الصلوة
وحج المبين لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت او لظاهر من عموم او نسخ كالقطع ونحوه ثم ان لمعرفة
الوجوه التي يجب اعتبارها في التأسي من الوجوب والندب والاباحة طرقا عامة وخاصة
فالعامة ثلثة انحاء احدها التنصيص على الوجه كان يقول هذا الفعل واجب او مندوب او
مباح الثاني ان يقع فعله امتثالا لخطاب شرعي كان يصلي ويكاتب ويصطاد بعد الاحلال امتثالا
لقوله تعالى اقيموا الصلوة فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واذا حللتم فاصطادوا وذلك بوقوع
افعاله امتثالا لتلك الخطابات تعرف وجوهها لكل بما اريد منها والامتثال انما يكون بحسب المراد
الثالث ان يقع بيانا لما علم وجهه لوجوب موافقة البيان للمبين في الوجه واما الخاص فللاباحة
تجرد الافعال عما يدل على غيرها منضما الى اصالة نفي الزائد على الحسن من الرجحان والمرجوحية مع ثبوت العصمة
وللندب مع ظهور قصد القربة مع ضميمة اصالة نفي ما زاد على الرجحان او مع تركه لا لعذر وللوجوب بضميمة العصمة

واستمراره

استمراره عليه مع الترك لا لعذر بضميمة العصمة والتخيير بينه وبين ما علم ندبه لاقتضاء التخيير التسوية فلا
يقع بين المختلفين في الوجه وكونه قضاء المندوب لان القضاء عين المقضي الا انه في غير الوقت
الذي وضعت له وللوجوب التخيير بينه وبين ما علم وجوبه لما مر واقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان
للصلوة او عادة كالاستمرار على الفعل فانه ظاهر في الوجوب ووقوعه جزاء لشرط موجب للفعل كنذر
او عهد او يمين وكونه قضاء لواجب لما مر من المساواة ومنع المساواة في المقامين لا وجه له بعد العلم
بان القضاء عين المقضي والاستشهاد بان من الفقهاء من يقول باستحباب صوم رمضان للمسافر مع
وجوب قضائه ومنهم من يقول باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع وجوب ادائها اجماعا فلا يعتبر في معرفة
وجه المقضي دلالته على معرفة وجه القضاء لا ينهض لان المدعى كون الفعل قضاء لمستحب او واجب يفيد
الظن بالاستحباب او الوجوب لظهور القضاء في عينية المقضي وقيام الدليل على المخالفة كما في هذين
المقامين على تقدير ثبوته فيهما لا ينفي الظهور في العينية عند الاطلاق وكون القضاء بامر جديد لا يجعله
في حكم الابتداء اذ حاصله ان ما وجب لا يجب بعد ذهاب قيده الا بامر جديد لان ظاهر القيد كونه مصلحة في
المقيد فاذا خوطب المكلف بالاتيان به بعد خروج وقته تبين ان الوقت لم يكن مصلحة فيه وانه لا بد منه
في كل وقت على النحو الذي وقع التكليف به اولا وقد عدوا في طرق الوجوب كون الفعل بحيث لو لم يجب
لم يجز ومثلوا بالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف وانت تعلم ان كون هذا المثال بهذه الحيثية
في حيز المنع اذ لا مانع من ان يرد الخطاب بتكرير الواجب على سبيل الاستحباب وليعرف ان فعله امتثال هو
مطابقته لبعض الادلة العقلية والشرعية وانه بيان لمجمل بنص منه على ذلك او بان يرد خطاب مجمل من الله تعالى
او منه ثم يفعل بعد ظهور وقت الحاجة ما يحتمل ان يكون بيانا له مع انتفاء ما يصلح للبيان غيره فيعلم
انه بيان والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وللظاهر بان يقع مخصصا او ناسخا وان فعله او تركه
ناسخ للقول بان يجيء من الخطاب ما يدل على التكليف بالفعل او الترك على الدوام ثم ياتي بما يضاده
من فعل او ترك بعد وقوع الفعل او مضي وقته وانه مخصص للقول بان ياتينا خطاب عام على
التكليف بالفعل او الترك ثم ياتي قبل مضي وقت الفعل بما يضاده من فعل او ترك ومن الناس من زعم
ان التخصيص يكون للفعل ايضا وذلك بان ياتي بفعل وينضم اليه ما يدل على وجوب ادامته عليه وعلى

امته ثم يفعل ضده في الحال او يتركه اوياتي بما يضاده من القول وفيه ان تكليف امته ان كان بما انضم اليه من
الدليل ولا ريب ان تكليفه بامر وقع بينه وبين الله تعالى تعلمه حتى صار دليل التكليف بمنزلة خطاب عام له
ولامته بقول فيه يا ايها الناس افعلوا فالتخصيص ليس لفعله بل لذلك الخطاب المركب من الدليلين على انه
في الحقيقة ليس تخصيص بل هو نسخ لما دل على تكليفه وان كان التكليف بدليل التاسي لان ما انضم
اليه انما دل على وجوب ادامته عليه فلا وجه لدعوى التخصيص اصلا بل هو نسخ صريح لما دل على تكليفه بذلك
الفعل فاء فوعاك تنتفع به في التعارض فانه مما اشتبه على الناس واما افعاله المتعلقة بغيره كالحدود
والتعزيرات والقضاء على الغير فالاولان يدلان على اقدام المحدود والمعزر على كبيرة والاخر يقتضي
لزوم ما قضى به قال قاضي القضاة اختلف الناس في حكمه صلى الله عليه وآله بان زيدا فاضل مثلا وافضل من غيره
هل هو على الظاهر او على سبيل القطع فقال قوم بالاول وآخرون بالثاني ولم يختلفوا في ان حكمه على
غيره بالدين حكم على الظاهر لا يقطع به على الباطن قال فاما اذا قال صلى الله عليه وآله لغيره هذا الحق عليك ففيه الخلاف
المتقدم واذا اباح ان ناول من طعامه فاكل لم يدل على انه مالكه قطعا للاكتفاء في استباحة الاكل بظاهر اليد

فصل القول في تقريره صلى الله عليه وآله

اذا فعل احد بحضرته صلى الله عليه وآله وهو عالم قادر على الانكار فسكت عنه فان كان قد سبق منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار فسكوته عنه لا يدل على
نسخ تحريم ذلك الفعل عن ذلك الشخص وان لم يسبق منه الانكار فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل
على تسويغه سيما اذا تلقاه بالبشر فان قلت من اين يلزم ان يكون عدم انكاره عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم
فلم يكن الفعل حراما كي يجب الانكار او لانه علم بلوغ التحريم اليه لكنه اصر على فعله فلا يفيد الانكار او لانه منعه
من الانكار مانع واذا جاز هذا كله فكيف يكون عدم الانكار دليلا على الاباحة قلت عدم بلوغ التحريم
اليه لا يسقط وجوب الانكار بل الاستدعاء اشد للابلاغ والاعلام بحرمة ذلك الفعل لئلا يعود عليه وكذلك
اصرار الفاعل اذ يجب تجديد الانكار لئلا يتوهم نسخه ولا يرد على هذا عدم انكاره على اهل الذمة في رجوعهم
الى التوراة والانجيل لبنائهم على عدم اتباعه وبناءه على عدم انتفاعهم والاصل عدم المانع خصوصا
بعد ظهور دعوته وقوة شوكته اللهم الا ان يظهر الدعوى المانع عدم الانكار فلا يدل على الاباحة ومن ذلك ما
لا نحن فيه من عدم انكاره مراعاة المدلجي للقيافة في امر اسامة بل استبشر وذلك ان المنافقين كانوا يغمزون

على اسامة ويطعنون في انتسابه الى زيد وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يتاذى من ذلك لمكان زيد فنظر يوما مجزز المدلجي وهو
منهم الى اقدام زيد واسامة وقد بدت من ملحفة قد التحفا فيها فقال وهو لا يعلم من فيها ان هذه الاقدام بعضها
من بعض فرفع ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وآله وكان يشهد منه فاستبشر ولم ينكر مراعاة هذا الفن وعلم لان عدم انكاره
انما كان لالزام المنافقين بما التزموه فلا يكون دليلا على الاباحة بعد ظهور العلة في الترك لكن ان فرض علمكم
باباحة القيافة وثبوت الانساب بها متمسكا بعدم انكاره واستبشاره قال فلولا تسويغ القيافة وثبوت
الانساب بها لانكرها ولما استبشر بها واعترضه القاضي ابو بكر بان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي موافق
للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب اسامة طلبا لاذى رسول الله صلى الله عليه وآله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد
في النسب فجاء قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك من حيث الالزام للمنافقين على
اصلهم فان التعويل على القيافة كان مذهبا معروفا فيهم ثم ثم استبشر فلا يدل ذلك على صحة هذا الطريق و
اعترض على القاضي بان موافقة الحق لا تمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا فان ترك الانكار يوجب
صحة الطريق فلولا انه حق لانكره وان وافق الواجب بانها حكاية حال فلعله انكر ذلك مرارا لكنه عرف
عدم قبول المنافقين

الكلام في تعارض افعاله واقواله صلى الله عليه وآله

كما يقع التعارض بين القولين كذلك يقع بين الفعلين وبين الفعل والتقرير والقول والفعل والقول والتقرير وتحرير القول في ذلك ان الفعلين لا يتعارضان لذاتهما لامكان وقوع المتماثلين كصلوتين
والمتضادين كركوع وسجود في زمنين واما المتخالفان كالصلوة والصيام فلا اشكال في امرهما بخلاف
القولين كالامر والنهي وانما يقع التعارض بينهما باعتبار امر خارج عنهما كان يعرض لاحدهما ما يوجب شمول
حكمه لمحل الاخر او زمانه وذلك كما اذا فعل وانضم الى فعله ما يدل على وجوبه واستمرار التكليف فاذا كلف
بفعل او ضده في ذلك الزمان جاءت المعارضة بواسطة ذلك المنضم ولولا تلك الضميمة ودلالتها على
الاستمرار لم يقع التعارض ثم انه لما وجب عليه دائما بتلك الضميمة وجب على امته كذلك بواسطة ادلة التاسي
فاذا كلفوا الفعل او ضده في ذلك الفعل جاء التعارض بواسطة ذلك العارض وحيث ان التكليف بالمتعارضين
خارج عن الطوق وجب التخلص عما يوهم ذلك بوجه شرعي فاذا وقع منه فعلان متعارضان بان قام مع
الاول ما يدل على انه متعبد به على الدوام كان الثاني ناسخا للاول اي حكمه بما انضم اليه وان فعل بتلك

بتلك الصفة حتى وجب على الامة مثله بوسط دليل التاسي ثم وقع عن احدهم ما يضاده بمشهد منه فلم ينكر عليه
بل اقره على ذلك جاء التعارض ولا تخلص الا بنسخ التاسي عنه او باخراجه عنه لكن ادا دار الامر بين النسخ
والتخصيص قدم التخصيص لكنك خبير بان عادة الشرع لم تجر باخراج فرد بعينه عن الحكم انما جرت باخراج نوع او
صنف كما قال كل ماء طاهر ثم اخرج منه ما لاقى النجاسة ثم اخرج منه الكر ثم اخرج منه المتغير وكذا الحائض
من التكليف بالصوم والصلوة وكذا المريض من التكليف بالتيمم والطهارة المائية ومن لا يقدر على
القيام في الصلوة من التكليف بالقيام الى غير ذلك مما لا يحصى ولم يقع منه التخصيص بالفرد كان يقول
هذا واجب على كل احد الا على هذا الصنف الا على زيد باعتبار ان التكاليف منوطة بالاغراض مبنية على المصالح
وقل ما يتفرد الواحد بالغرض ويمتاز بالمصلحة على ان الاحكام الشرعية مستمرة فعلى تقدير ان ليس في ذلك العصر
ما يصلح لذلك الحكم الا ذلك الفرد لكن من الجائز ان يأتي بعده مثله وح فلابد وان يكون هذا الذي اقره النبي صلعم
على الفعل المضاد للفعل الذي وجب عليه بدليل التاسي ممتازا عن الامة بصفة تقتضي ان لا يكلف صاحبها
بمثله اما لامتناعه عليه او لعسره او نحو ذلك وح فلا يختص في ذلك الفرد بالخروج بل يخرج كل من كان على تلك
الهيئة والصفة وان لم يتعلق به تقرير على فعل الضد فتأمل

فصل

في تعارض قوله وفعله
اذا سبق الفعل فانما يتحقق التعارض بينهما في حقه بان ينضم الى الفعل ما يدل على التكرار وفي حق امته
بذلك مع وجوب التاسي وان سبق القول ففي حقه بدلالته على التكرار وفي حقهم به وبوجوب التاسي
ثم تختلف الحال في كلا المقامين بحسب اختصاص القول وعمومه وتمام القول في ذلك ان الفعل
الملحوظ مع القول اما ان يدل دليل على تكراره وعلى وجوب التاسي به او لا يدل على شيء منهما دليل او
على الاول دون الثاني او بالعكس فهناك اربعة اقسام ثم القول في كل قسم من هذه الاقسام الاربعة
اما ان يكون مختصا به صلعم كيا ايها النبي افعل كذا او يجب عليك كذا او بامته كان يقول فعلوا كذا او يشملها
فتلك اثنا عشر صورة وكيف كان فاما ان يتقدم الفعل على القول او بالعكس او يجهل الحال وقد يعلم
بالحال فاما ان يتراخى اللاحق من القول والفعل السابق بحيث يصح دعوى النسخ عند من يشترطه او لا يتراخى

القسم الاول وهو ما دل الدليل على تكراره ووجوب التاسي به فان خص القول به و
سبق الفعل كان يكون صلى بالناس عند الزوال وانضم الى ذلك ما يدل على ان الله تعالى قد تعبده بذلك

على سبيل

على سبيل الدوام او اخبرنا بان الله اوجب عليه ذلك ثم ورد عليه اليوم خطابا ان خلف عند الزوال ثبت
التعارض في حقه ودل عروض القول على ان التكليف السابق عنه وجوب مثل تلك الصلوة عند الزوال
على الدوام قد نسخ والا لزم تكليف بما لا يطاق لاستحالة الجمع بين الفعلين المتضادين في وقت واحد
وان سبق القول فكذلك ان كان والا على التكرار وكان الفعل متراخيا وان لم يكن القول للتكرار كصل
في اليوم فلا تعارض وان كان له ولكن الفعل كان غير متراخ كان يفعل قبل ان يفعل بالقول
كان نسخا عند من يجوز النسخ عند حضور وقت العمل كالاشاعرة وذلك انه بما فعل عند الزوال مثلا حتى كلف
بالفعل في ذلك الوقت فيكون النسخ قبل التمكن من امتثال الامر السابق فيه واما عند من لا يجوزه فيمتنع
مثل هذه الصورة ويجب الترجيح في الرواية واما في حق امته فلا تعارض كما لا اختصاص الخطاب به فا
فان قلت التعارض في حقهم ثابت ايضا باعتبار وجوب التاسي بالسابق واللاحق لعموم ادلة
التاسي قلت اذا نسخ السابق انتفى عنهم وجوب التاسي وتمحض اللاحق فلا معارضة كما لو ان
جهل الحال فلا يعلم السابق منهما فالحال كذلك في حقه صلعم وحقهم للقطع بتحقق النسخ عن ان يجوز عدم
التراخي على تقدير سبق القول ليقتضي التوقف في الحكم بناء على اشتراط التراخي لانه على تقدير التراخي
فالنسخ والا فالصورة ممتنعة فالحكم مع قيام الاحتمالين تحكم وان كان القول مختصا بالامة
ثبت التعارض في حقهم بين الفعل الواجب عليهم بدليل التاسي والقول المختص بهم سواء سبق القول
او الفعل والتخلص على تقدير سبق الفعل بنسخ ما وجب عليهم بدليل التاسي ان تراخى القول بحيث
توجه بعد وقوع الفعل منهم او مضي وقته ودعوى التخصيص في الزمان ان تناسوا بالى ان يرد عليكم
المعارض وهو عين النسخ به وان لم يتراخ بناء على اشتراطه فالترجيح للقول ايضا لصراحته على ما سلف
وان سبق القول وكان للدوام وجب التمسك واهمال الفعل لان التاسي انما يجب مع التمكن وهذا
بخلاف القول اذا تاخر والفرق ان القول دليل صريح فيؤخذ به سبق او لحق بخلاف التاسي فانما
يصار اليه مع التمكن والفراغ من التكليف وما كان ليقوى على نسخ القول والعلامة ره حكم في
مثل هذا عند تراخي الفعل بكونه ناسخا للقول السابق وكذا فيما اذا كان شاملا وهو كما ترى وان لم يكن
للدوام كصلوة الزوال ثم طاف هو بعد يوم في ذلك الوقت وعلم وجوبه على الدوام فلا تعارض ود
اليوم غدا

اخذ به

و وجب عليهم التأسي وان جهل الحال فلم يعلم هل سبق القول او الفعل فان كان القول للدوام
لانه ان فرض متقدما فقد عرفت انه يجب التمسك به واهمال الفعل وان فرض متأخرا فالاخذ به وترجيحه
على الفعل اظهر ويجري التوقف اذا لم يكن للدوام لاحتمال ان يكون متقدما فيتقرر التعارض ويجب التأسي
على ما تقدم وان كان القول عاما له ولهم فان كان للدوام يثبت التعارض في حقه وحقهم تقدم على
الفعل او تأخر والمخلص على تقدير التقديم بالتخصيص في حقه ان كان دخوله في عموم القول دخولا لا يمكن
معه استثناؤه كان يقول افعل انت وانا والنسخ اذ لا يجوز التخصيص لما وقع عليه التنصيص لا مثل
جاء زيد واخوته الا زيدا بخلاف بنو عمرو الا زيدا واما في حقهم فوجوب التمسك واهمال الفعل لما في
المختص بهم وان تأخر عن الفعل وجب الاخذ به في حق الكل فهو في حقه على النسخ قطعا لتحقق الفعل قبله
وفي حقهم ان تراخى عند الكل والا فعند الاشاعرة واما غيرهم فلا مجال له كما تقدم واما مع الجهل فالتوقف
في حقه لاختلاف حكمه بالتقدم والتأخر والاخذ بالقول في حقهم لاتحاده وان اختلفا لما لك ٥
القسم الثاني وهو ما لم يدل دليل على تكرار الفعل فيه وفرض عدم قيام الحجة على وجوب التأسي
فلا تعارض على هذا في حق الامة اصلا واما في حقه فان لم يقم مع القول ما يدل على التكرار فلا تعارض
في حقه ايضا على الاطلاق سواء سبق القول او الفعل وان قام ما يدل عليه يثبت التعارض في حقه ان
كان مختصا به او عاما له ولهم والا فلا تعارض اصلا والتخلص في محل التعارض عند الاشاعرة بالكل
النسخ مثله وعند غيرهم ان تراخى عن القول والا امتنع الصورة وان جهل الحال والحكم في الكل
هو الاخذ بالقول الا اذا كان للتكرار فالتوقف في حقه لاحتمال صورة التعارض فلا يسعنا الحكم القسم
الثالث ما دل الدليل فيه على تكرار الحكم ولم نقل بوجوب التأسي وهذا القسم كسابقه في انه لا
تعارض عليه في حق الامة على الاطلاق واما في حقه فيثبت التعارض ان اختص القول به او كان
عاما له ولهم بشرط سبق الفعل او سبق القول مع قيام ما يدل على التكرار وان التخلص بالنسخ
ويجيء على تقدير سبق القول اشتراط التراخي عند المعتزلة وامتناع الصورة عند عدمه وان جهل الحال
في هذا القسم فحكم الامة هو الاخذ بالقول واما في حقه فالتوقف الا اذا كان القول مختصا بالامة
لانتفاء التعارض في حقه القسم الرابع ما كان بعكس الثالث والكلام في هذا القسم على

الامة

بعد الموفع الملحق ...

على الامة كسابقه الا اذا سبق القول مقيدا بوقت خاص ثم وقع فعل الضد منه في ذلك الوقت قبل ان
يمتثلوا فيتعارض عليهم الفعلان في ذلك الوقت والترجيح للقول ثم التأسي بعد الامتثال واما
في حقه فكالثاني لكن يختلف الحال في مجهول الحال بالنسبة الى الامة فتدبر واعلم ان ما ذكرناه من تقديم
القول عند الجهل في سائر الاقسام بالنسبة الى الامة جار على ما هو المختار والا فكلمة القوم في ذلك مختلفة
فمنهم من اوجب تقديم القول والاخذ به ومنهم من اوجب تقديم الفعل ومنهم من توقف احتج
الاولون بان دلالة القول وضعية فيكون اقوى من دلالة الفعل لانها ان تحققت في بعض الاحوال
فبالقرائن والقرائن تختلف ويقع الخطأ فيها كثيرا بخلاف الوضعية فانها لا تختلف وبان القول اعم دلالة
لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالمحسوس وبان دلالة القول
متفق عليها بخلاف دلالة الفعل فانها قد اختلف فيها فكل من لا يقول بوجوب التأسي ولا بان مجرد فعله
يفيدنا حكما في افعالنا ينفي دلالة الفعل ههنا انما يثبتها من يقول باحد الامرين واحتج الاخرون بان الفعل
كثيرا ما يقع بيانا للقول كصلوا وخذوا مبينين لآية الصلوة والحج فيكون دلالته اقوى وذلك كما جاء كثير
من افعاله بيانا للخطابات وكخطوط الهندسة وغيرها مما جرت به العادات من الافعال للتعليم اذ لم يف القول
فيستعان بالتخطيط والتشكيل والاشارة والحركات ومن ثم اشتهر ليس الخبر كالعيان ولما تعارضت الادلة
توقف من توقف واجاب الاولون بان اقصى ما هناك تحقق البيان بالفعل في الجملة وهو لا
يقتضي مساواته للقول فضلا عن رجحانه فان البيان بالقول هو الكثير الشائع كيف لا والالفاظ انما وضعت
للاعراب عما في الضمير لسهولته على الاشارة والكتابة ولو سلم التساوي من هذه الجهة فما ذكرناه اولا يرجح القول
ويوجب تقديمه وهناك نقول ان دلالة الفعل عقلية لا يتصور فيها تخلف المدلول ودلالة القول وضعية
يجوز فيها تخلف المدلول فكيف يكون اقوى فنقول تخلف المدلول في الوضعية وان جاز في الجملة
لكن اللفظ ادل على المقصود والكلام انما هو في فهم المراد لا في انه هل هو مطابق للواقع ام لا على ان الدال
بالوضع اذا صدر عن الشارع كان ذلك مأمونا عليه ايضا على ان دلالة الفعل انما ترجع بالاخرة الى اللفظية
اذ مدار دلالته على ادلة التأسي كما عرفت ومن الغريب ان العلامة حكم بتقديم القول على الاطلاق مع انه
كان ينبغي ان يتوقف وذلك لانا شركاء في وجوب التوقف في حقه عند الجهل بالحال مع الاختصاص به

العقول

والعموم له ولهم وتردد بوجوب التوقف في حقهم عند الجهل مع الاختصاص بهم والعموم لهم وله لاحتمال تقدم
مع تراخي الفعل وهو هناك يحكم بكون الفعل ناسخا للقول ومن المعلوم انه مع تاخر القول يحكم بكون القول
ناسخا فاختلف الحال عنده بحسب التقدم والتاخر فاذا جهل الحال وجب التوقف لكنه لا يتاتى بناء على تقدم الدليل
عند الجهل للوجوه المرجحة وح فيتوجه عليه ان التوقف في حقه انما كان لقيام الاحتمال فلا توقف في حقهم
لعدم قيامه على ما اخترت واختاره جماعة وكتاب ابن الحاجب ما تم العبد من الخطأ وبانا انما توقفنا في حقهم لانا غير متعبدين
بالحكم عليهم فان اتضح الحال حكمنا والا توقفنا وهذا بخلاف ما اذا وقع الكلام في الامة فانا متعبدون
بالعلم والقول بالتوقف ابطال للعلم ونقض للتعبد به والتحقيق على ما اخترنا ان الترجيح لم يتحقق هناك
ويتحقق ههنا والحكم يدور مدار الترجيح هذا كله اذا وقع التعارض بين الفعل والقول من كل وجه اما اذا تعارضا
من وجه دون اخر كالنهي عن الاستقبال والاستدبار بالحاجة واستقبالها فكل منهما يحتمل ان يكون مخصصا
للاخر اذ يحتمل ان يكون النهي في المثال عاما في البنيان والصحاري وان يكون خاصا بالصحاري وكذا فعله
يحتمل ان يكون عاما بمعنى انه يجوز له ولكل احد الاستقبال في البيوت وان يكون خاصا به لا لكل الامة ويجمع
بتنزيل احدهما على العموم والاخر على الخصوص كان يراد من الاول العموم ومن الثاني الخصوص حتى يكون المعنى لا
يستقبل احد لا في البنيان ولا في الصحاري الا الرسول فانه [illegible] فيكون التخصيص والاستثناء من المستقبل و
بالعكس حتى يكون المعنى يحل الاستقبال الا في الصحاري فيكون الاستثناء في الامكنة وقد اختلف كلامهم
في هذه المسألة فاكثر فرع على الاول ولن فرع على الثاني واختاره العلامة ره قال لان النهي عام والمجموع [illegible] الاتي
مع فعله اخص منه والخاص مقدم على العام وتوقف قاضي القضاة **فصل** ويتجه الكلام
في انه سبق الى الكلام في تعبده وانه هل كان يتدين قبل النبوة او بعدها بشريعة احد من الانبياء ام لا وذلك
انه يجب على من زعم عليه ذلك بعد النبوة ان ينظر في الشريعة التي زعم ان الله تعالى قد تعبده بها فان لم يعلم
انه نسخ بشريعته وجب على الامة ان يتدين الله تعالى به تاسيا به كما يجب عليهم النظر في شريعته وما كان يتدين الله
به مما لم يعلم اختصاصه به او نسخه لنا سواء به في ذلك وقد وقع النزاع في كلا المقامين اما قبل النبوة فاتفق جماعة
وابوهاشم واكثر المتكلمين على انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وان جميع ما تعبد به كان من عالمه وكان
ابو عبد الله يحكي عن ابي الحسن الاشعري من اهل العدل انه ربما نصر هذا المذهب وربما نصر خلافه وذهب اقوام من

الفقهاء

من الفقهاء والمتكلمين الى انه كان متعبدا بشريعة من قبله ثم اختلفوا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشريعة ابراهيم
وقال اخرون بشريعة نوح وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى وقيل بما ثبت انه شرع ومن الناس من توقف
فلم يحكم بشيء بل اجاز كلا الامرين واما بعد النبوة فالاكثرون من المتكلمين وغيرهم على المنع وانما صار اليه
بعض الفقهاء وشاذ من المتكلمين واما اصحابنا فقد اتفقت كلمتهم على المنع مطلقا قبل النبوة وبعدها
وانه قبل النبوة كان يوحى اليه باشياء تخصه واما بعده فالامر اظهر من ان يخفى على مسلم فهو ممن لا يزال الا ياخذ
عن وحي يوحى على وجه الاستقلال وهذا هو الحق الذي لا ينبغي ان يعدل عنه والذي يدل بالضرورة عليه
امور احدها اجماع الفرقة المحقة الكاشف عن دخول المعصوم الثاني انه قد ثبت باجماع المسلمين انه سيد
المرسلين وافضل الاولين والاخرين وقد قامت الحجة على امتناع تقليد الفاضل للمفضول وكيف يتبع
الحكيم ان يلزم الفاضل باتباع المفضول ولعل قائلا يقول من يعلم انه كان قبل النبوة افضل من سائر الانبياء
فنقول من نظر فيما اشتهر واستفاض من الاثر من انه علة الوجود وعلى ما نطق به حديث لولاك وغيره وانه اول
النبيين ميثاقا واخرهم مبعثا وما جاء في احواله في عالم الذر قبل خلق ادم كحديث النور ومكانته في ذلك العالم
حتى قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين وتفكر فيما جاء في حمله ونظر ولادته ورضاعه وطفوليته وشبابه
ونظر الى صدقه وامانته وزهده وعبادته وطيب عرقه وانواره ووجهه وصباه وعفته وحيائه وعفوه ووفائه
وكرمه وسخائه وعلمه ونهاه ورحمته ورافته وشرفه وطهارته وشجاعته وحمايته وفصاحته وبلاغته وصبره وقناعته
وخشوعه وصدق توكله ولينه وتواضعه ومواساته وكفايته وغير ذلك من اخلاقه الكريمة واخلاقه الجسيمة وطهر نفسه
حتى قال في مدحه عز من قائل وانك لعلى خلق عظيم وحتى جاء في بذله ولا تبسطها كل البسط وفي نصحه فلعلك
لعلك باخع نفسك ثم انظر الى مكانته منه تعالى وقرب منزلته وشدة اعتنائه به حتى عرج به الى السماء راكبا
على البراق ولم يزل يرتقي حتى فوق السبع الطباق ثم لم يقنع لذلك حتى رفع الحجب وكلمه هنالك ثم لم يكن
بواحدة دون اخرى حتى رد اليه الشفاعة العظمى واعطاه الكوثر وجعله قسيم الجنة والنار وحتى قال له على لسان
جبرائيل من صلى عليك صليت عليه ومن سلم عليك سلمت عليه بل حكى ابو عمرو الزاهد في كتاب اليواقيت عن جعفر بن محمد
عن ابائه الطاهرين انه اذا كان يوم القيامة نادى مناد الا ليقم من اسمه محمد فليدخل الجنة كرامة لسميه محمد ثم هذا خلاصة
ولم يزل [illegible] لك في سبقه وتقدمه بحيث لا يشق غباره ولا يدرك اثاره دع ما يبهر العقول واخذ بالاعناق

من المعجزات الجمة التي لا تقف على حد كقطع المطر البعير يسلم والضب يكلم والذئب بعران ة وان ة نذر ولدا احدها
احدها الهزال والجذع يحن والذراع يخبر والمكتوم ينطق والسحا تحت الارض غدا والجدب يخصب والاجاج يعذب
والحصى يسبح والماء ينبع والاصنام تخر لوجهها وتدعوا بالويل والنجوم تخر بالليل والكهان يمسون بالذل
والهوان وكسرى يتصدع وشرفات قصور الاكاسرة والقياصرة تتساقط والايوان يتعلق
والنار تخمد والشجرة تنقبض وسطيح يصيح والهاتف يهتف والشجرة اليابسة تخضر وتينع والقمر ينشق
والنجم يهبط والغمام يظلل وتسير حيثما سار والعلوم تنطق بما مضى من الاثار واخبار الغيب واحياء الاموات
الى غير ذلك مما يضيق عن نطاق البيان حتى انه لما ادى اليه جبرائيل الوحي كما اداه وسعد وكان لا يرى بجود
لا مدد الاسلام عليه واعظم ذلك كله ما جاء به من كتاب الله الناطق الذي عجز مصاقع الخطباء
سيما حاوسا ما واهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا كلفوا احلاقه واحتذوا امثاله وسلكوا مسالكه
حتى اخذوا ابا فاق السماء ولم يتركوا المفتوح مغزا ولا المجتهد منقصا ابا امتلأت به الدفاتر ودونت له الكتب
وضاقت به الصحف من المعجزات العجيبة والعلوم الغريبة حتى خضع كل جبار وذل كل شيء وادعى الربوبية
في كل واحد منهم عالم كادعوا من قبل في جدهم ودينه الذي ملأ الاكوان وغلب على كل الاديان واستمر الى   سابر اص
الى آخر الزمان ودعوته لم تعم الانس والجان كما نطقت به سورة الجن وشهد به حديث ليلتهم وولده الذي
يملأ الارض قسطا وعدلا ويبعث الله له الاموات ويظهر له البركات وينفر ملائكة السموات ويهبط له عيسى
يصلي خلفه ويوم المحشر يبعثه الله طلعته وعلينا الصحبة صلى الله عليه وعلى ابائه الطاهرين وعجل فرجهم و
ذخاير الثالث انه لو كان يتعبد الشريعة لرجع يوما الى علماء تلك وكتبها ولا فتح بذلك مفتح الاوصيا
بذا ولستظهر وابدلك علينا كيف ولو وقع شيء من ذلك لنقل واشتهر كيف لا والدواعي متوفرة على نقله
على ان لكل اهل ملة شعاير ومذاهب واعياد ومواسم يعرفونها ومسالك يسلكونها كالصفادي واليهود في كلهم
وشعارهم وشيء غلبهم وما كان لم يعرف شيء من ذلك قلت شعري كيف يتباحوا فيه هذه المقالة فان
ارادوا ان الله تعالى تعبده بها بطريق الوحي فمن ثم لم يحتج الى الرجوع ولم يعلمهم بذلك قلت ان كان
تعبده بها على انها شريعتهم وامره يسلوكها الدخوله تحت دعوتهم فالعادات جارية بالميل الى اهل اديانهم وذكرهم
ولو فعله للزم ما ذكرنا وان كان على وجه الاستقلال دون التبعية اقضي اليه ما اقضي الامر فليس من ذلك باتباع

احتج

احتج بعض اصحابنا بان الشرائع التي كانت من قبل اكثر حملتها كانوا كفارا بالقول بالثلاث والحلول و
الانكار ومن سلم من هذه الاعتقادات الفاسدة ان وجد كان في غاية القلة فلا يجوز الاعتماد على نقلهم
والوثوق بقولهم فان الامور الكلية والقواعد الحنيفية التي اتفقت الانبياء على القول بها وشهدت البراهين
العقلية بصحتها كالعلم بوجود الصانع ووحدانيته وما ينبغي له من الصفات والافعال والقول بالمعاد و
استكمال النفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق فقد كان متعبدا بها واليه الاشارة بقوله تعالى قل انني هداني ربي
الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا ونحوها من الايات الا ان تعبده بتلك لا من حيث انهم كانوا متعبدين
بها بل لانها في انفسها كمالات يجب اعتقادها والاستكمال بها قال الشيخ في العدة بعد ان استدل على استقلاله
في تعبده بافضليته ولولا ما قدمناه من الدليل على كونه افضل الانبياء ما كان يمتنع عقلا ان يتعبد بشريعة الانبياء
لانه كما يجوز ان يتعبد بخلاف شريعتهم جاز ايضا ان يتعبد بمثل شريعتهم لان المصالح تختلف وتتفق وكلا الامرين
يجوز فيها فلا يجوز ان يعلم الله تعالى ان صلاح النبي الثاني وصلاح امته بخلاف شريعة الاول فيتعبده به وعلى هذا
جرت سنة الله تعالى في اكثر الانبياء ولا يمتنع ايضا ان يعلم ان صلاح الثاني وامته في مثل شريعة الاول فيتعبده بها
وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه لو كان كذلك لم يكن في بعثة النبي الثاني واظهار المعجز على يده
فائدة لان شريعته معلومة من جهة غيره وذلك انا انما نجوز بعثة النبي الثاني بشريعة النبي الاول اذا كانت الشريعة
قد اندرست وصارت لا تعلم الا من جهة النبي الثاني وبان يكون النبي مبعوثا الى قوم باعيانهم وبعث الثاني
الى غيرهم او بان يزاد في شريعة الثاني زيادة لا تعلم الا من جهته فهذه الوجوه تخرج بعثة الثاني من ان يكون عبثا
ثم اورد ان هذا كيف يصح على ما يعتقده الامامية من ان كل شرع لا بد له من حافظ معصوم لا يجوز عليه الغلط
واذا كان لا بد من ذلك فمتى اندرست الشريعة امكن الرجوع الى المعصوم الحافظ اذ لا اقل من بقائه والا فلا حافظ
فلا يحتاج الى الابتداء واجاب بانا انما نوجب حافظا للشرع معصوما اذا علمنا ارتفاع الوحي وانقطاع
النبوة كالحال الان بعد وفات نبينا واما التواتر فلا يصلح لان يكون حافظا للشرع بحيث يستغنى به عن المعصوم
لجواز صيرورته احادا وهذا بخلاف الشرائع الاخر اذ لا يمتنع حفظ مثلها بالتواتر اذ متى فرض انه صار احادا
بحيث لا ينقطع عذر المكلفين بعث الله نبيا اخر يبينها ويستدركها بعد انقطاع الوحي قال وكل ذلك مفقود
في شريعتنا لان الوحي قد ارتفع والرسالة قد انقطعت والتكليف باق الى يوم القيمة والعمل بخبر الواحد غير

التي سيحكى الرغب عنها هذا الوصف انما هي ما شهدت به العقول لانه لم يطرء على الاصول في شريعة
التحريف كما طرء عليها في شريعة موسى وعيسى حيث ذهب اكثر حملتها الى الاشراك وتلونوا وافترقوا الى ما يزيد
على السبعين وغير الرابعة بان حملها على ما يظهر منها من حكم جميع الانبياء بما في التورية للعلم بان كثيرا منهم
مخالف لكثير فلا بد من التخصيص اما في التورية بان يكون المراد بعض النبيين فلا يكون فيها دلالة على دخول
نبينا وغير الخامسة فان ما امر فيها بالاقتداء وبهذا الجميع وليس ذلك الا الاصول والمشترك دون الاحكام
الفرعية التي تختلف ويعتريها النسخ والا لزم الجمع بين النقيضين ثم لو كان كما زعموا لوجب عليهم الرجوع
الى الشريعة التي كان يتدين بها والتفتيش عن الكتاب الذي يرجع اليه لنا سواه فيما لم يقم الدليل على نسخه و
في اتفاق كلمة المسلمين على عدم ذلك دليل على بطلان هذه الدعوى واما التوقف فقد
والشبه وما بعد قيام الحجة وبطلان الشبهة من توقف

صحيح فلو لم يكن حافظ معصوم والتواتر يجوز ان يصير احادا لادى ذلك الى ان يكون الشرع غير محفوظ اصلا و
ذلك لا يجوز احتج من خالفنا في المقام الاول بامرين الاول ان دعوة من تقدم ان كانت عامة فوجب
دخوله فيها الا ان يدل دليل على خروجه ولا دليل الثاني انه كان صلى الله عليه وسلم قبل البعثة يذكي ويأكل من المذكى وكان
يركب البهائم ويحمل عليها وكان يحج ويعتمر ويطوف بالبيت وكل ذلك انما يحسن من جهة الشرع دون
العقل فلو لم يكن متعبدا بالشرع من قبله والوحي لم يحسن شيء من ذلك ومن خالفنا في المقام الثالث احتج
بامرين الثاني احدهما انه رجع الى التورية في رجم اليهوديين الثاني قد جاء في كثير من الايات ما يدل على ذلك
كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده و
قوله واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله وانزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون ثم قال بعد من قال فبهداهم
اقتده فامره تعالى بالاقتداء بهديهم والجواب اما عن الاول فبان عموم الدعوى في حيز
المنع كيف وهذا كليم الله الذي جاء بالتورية العظيمة كانت دعوته مقصورة على بني اسرائيل وقد بقي على هذا
السند ان عدم عموم دعوة موسى وان عظم كتابه لا يستلزم عدم عموم دعوة غيره كابراهيم وعيسى ولئن
توجه المنع على عموم دعوة ابراهيم فما كان ليتوجه على عموم دعوة عيسى اذ الظاهر فيها العموم نعم
يتوجه ذلك على من كان يزعم انه كان متعبدا بشرع موسى وابراهيم لكن اكثرهم على انه انما كان متعبدا بشرع
عيسى ع فالمتوجه في الجواب بعد تسليم عموم المنع من وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او
الظن الغالب كيف لا واكثر حملتها كانوا كفرة للقول بالتثليث والحلول والاتحاد كما هم عليه الان ومن
سلم من تلك العقائد الفاسدة وهو في غاية الندرة يكون خبره خبر احاد فكيف يجوز الاعتماد في الشريعة عليه
واما عن الثاني فبمنع عدم الوحي قبل البعثة بل كان يوحى اليه في شبابه بخصوصيات تعبد بها كما قدمناه واما ما قيل
في الجواب من ان اكل اللحم المذكى حسن عقلا لانه نفع خال عن الضرر وكذا ركوب البهيمة وان الطواف على
تقدير ثبوته لا يدل على كونه واجبا شرعا ولا على انه مأذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه مأذون فيه من
شرع من تقدمه فليس بشيء لان الاستدلال انما هو بخصوص التذكية واجتناب غير المذكى لا بأكل المذكى الا ان يدعى اتفاق
تذكيته فان ذلك كسائر المباحات وانحصار حسن الحج والعمرة والطواف ونحوها واضح فلا وجه لانكاره نعم
ركوب البهائم حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالستر والعلف والحراسة من السباع الضارية كما ذكر

ثبت
ذبحها فانه يقطعها عن المنافع وربما قيل في الجواب ان تذكية البهائم والحج والعمرة لو ثبت لدل لكن ذلك لم
وما يروى من ذلك فمن قبيل اخبار الاحاد التي لا يعول عليها في هذا الباب واكل المذكى حسن عقلا ولم يثبت
انه صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالتذكية ليأكل اللحم ليحسن التعلق به واما عن الثالث فبالمنع من وقوع ذلك فانه انما اتى
في بعض الاخبار التي لا توجب علما ولا عملا ولئن سلم فانما رجع لالزام اليهود حيث انكروا شريعة الرجم
في دينهم ولانه كان قد اخبرهم ان في التورية رجم الزاني فارادوا ان يدلهم على صدقه فرجع لذلك ولم
يرجع ليعرف ثبوت الرجم من جهتهم كيف ولو كان كذلك لرجع الى التوراة في سائر الاحكام ولما انتظر الوحي
الا بعد البحث والتفتيش فيها ولوجب ان يعرف اهل الرجم في التورية على كل زان او على المحصنين خاصة
وكيف يصح حديث الرجوع الى التورية لغير الالزام وقد غضب على من نظر لانه وجده يوما يطالع فيها ام كيف
يسع دعوى الاتباع وقد قال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وكيف يركن الى مقالة اليهود والديانات مع
ما هم عليه من الخبث والعنف وظهور تحريفهم لكثير من التورية واما عن الرابع فعن الاية الاولى بان اقصى ما فيها انه
وصى محمدا بما وصى به نوحا والنبيين من اقامة الدين والمحافظة عليه ونحو ذلك من كليات الشرائع التي اتفق
عليها كل الانبياء كالتوحيد والاعتراف بالمعاد واستكمال النفوس بالعلوم ومكارم الاخلاق والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وعن الثانية بانها انما تدل على تشبيه الوحي بالوحي لا الحكم الموحى بالحكم الموحى وذلك ان اهل الكتاب
ربما سألوا رسول الله ص ان ينزل عليهم كتابا من السماء فاجابهم محتجا عليهم بان ارساله كارسال من تقدمه من الانبياء
وان المعجزات قد ظهرت على يده كما ظهرت على ايديهم فلا وجه لتكليفه بما لم يكلفوا به ولو كان لتشبيه الموحى
بالموحى كما ظن المخالف للزم ان يكون الموحى اليه مماثلا لما اوحي الى الجميع مع ثبوت النسخ والتغير ولو سلم
انه لتشبيه الموحى فاقصى ما يلزم كون شريعته مماثلة لغيرها لا كونه تابعا لشريعة غيره كما هو المطلوب وقد بينا الامتناع
من التماثل بين شريعة المفضول والفاضل اذا كان الفاضل مستقلا غير تابع لكن بعد تحقق التغاير فلا وجه لدعوى
التماثل خصوصا بين شريعته وسائر الشرائع وعن الثالثة بان المراد اتباعه بالاصول والكليات التي تشترك بها
الشرائع بدليل قوله وما كان من المشركين ولا يريد فروع الاحكام وجزئياتها لان شريعة ابراهيم كانت مندرسة
فكيف يؤمر باتباعها وهذا بخلاف اصولها والمشتركة منها فانه معلوم قامت عليه الادلة العقلية وسطعت
البراهين القطعية ونبه على ذلك قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فانا نعلم ان الملة التي

في النسخ

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

باب النسخ كان الكلام فيما مضى على ما يفيد اثبات الحكم وقد اخذنا في الكلام على ما يزيله والكلام عليه يقع في مفهومه وشرائطه واحكامه **فصل** يستعمل النسخ لغة في الازالة و الاعدام يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثارهم قال الله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته وفي النقل والتحويل يقال نسخت النحل اي نقلتها من مكان الى آخر قال السجستاني النحل ان تحول ما في الخلية من النحل والعسل الى اخرى وزعم الاسهري انه بالهاء المعجمة فقال هو النحل الصغار ينقل من منبته وتقول نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه حاكيا للفظه وخطه فان لم يكن بلفظه كان يكون اعجميا فكتبته عربيا كنت معربا ولم تكن ناسخا ومنه المناسخات في المواريث بمعنى تحويل الميراث وانتقاله من واحد الى آخر والتناسخية هم الذين يقولون بتناسخ الارواح وانتقالها بعد الموت من بدن الى آخر من واحد الى طين ومن آخر الى كلب بحسب حاله في الخير والشر وناقش بعضهم في عد مثال الكتاب من الثاني اذ المنسوخ في الكتاب الثاني ليس هو عين الاول وانما هو حكاية فلا انتقال على التحقيق وربما جاء بمعنى الاثبات قال عز من قائل انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهل هو حقيقة في الاولين مشترك بينهما او في الاول فحسب مجاز في الثاني وبالعكس اقوال القاضي والغزالي والشيخ على الاول وابو الحسين مع جماعة على الثاني والقفال على الثالث ولما ثبت في مسألة الدوران رجحان المجاز على الاشتراك رفضنا الاول اذ لا قائل بوضعه للقدر المشترك بينهما والا لترجح فتعين ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والعلاقة بينهما ظاهرة وذلك لان الازالة وان كانت اعدام نفس الشيء والنقل ازالة صفة اعني كونه في المحل الاول واثبات صفة اخرى له اعني كونه في المحل الثاني لكن احدهما مشابه للآخر لتحقق القدر المشترك اعني الازالة المطلقة في كل منهما وهو وجه الشبه ثم لما كان استعماله في الازالة الخاصة اعني الاعدام اكثر واشهر لان المثالين الاخيرين في النقل من باب الاشتقاق على انه اصطلاح ولم يجر الفعل استعماله في النقل الا في نسخت الكتاب وكون اصلنا الثالث ايضا تعين الثاني فان ثبت تبادر الازالة عند الاطلاق لم نحتج في ترجيح الثاني الى التعلق بشيء آخر فاما ما احتج به ابو الحسين على الثاني من ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيما سواهما ففيه ان المجاز هنا انما هو في النقل الذي هو مرادف للنسخ

ولا يلزم من كون الانتقال هنا غير حقيقي كون استعمال النسخ في النقل ح و لو في غير هذه الصورة غير حقيقي بل غير الا كان تقول نقلت ما في هذا الكتاب افترى ان مجازية النقل ههنا يستلزم كونه مطلقا مجازا على انه كما لم يتحقق النقل ههنا لم يتحقق الازالة فلو منع عدم التحقق من كونه حقيقة في النقل لمنع من كونه حقيقة في الازالة نعم يبطل الاستدلال بهذا المثال على كونه حقيقة في النقل وكذا ما احتج به السيد العميدي من ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن اعدام صفة وايجاد اخرى والازالة عدم مطلق والمطلق اعم من المقيد واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى لكنه ليس بشيء لما عرفت من ان الازالة التي هي احد معنيي النسخ اعدام الشيء واذهاب صفة الوجود عنه فهي والنقل متقابلان اذ في احدهما وجود المنسوخ وفي الآخر عدمه وكذا ما وقع لآخرين من ان النسخ قد اطلق على الازالة والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة لم يكن حقيقة في النقل والا لزم الاشتراك لكن لتوجه المعارضة عليه بان النسخ قد اطلق على النقل والتحويل والاصل الحقيقة الى تمام واحتج للثالث بان اطلاق اسم النسخ على النقل في نسخت الكتاب ان كان حقيقة ثبت المطلوب وان كان مجازا امتنع ان يكون التجوز مستعارا من الازالة لان ما في الكتاب غير زائل ولا شبيه به فلابد من استعارته من آخر وليس الا النقل فكان مستعارا منه ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما في المنسوخ منه في المنقول اليه يجري مجرى نقله واذا كان مستعارا من النقل كان اسم النسخ حقيقة في النقل لان المجاز لا يتجوز به في غيره باجماع اهل اللغة وبان وصف الريح والشمس بالنسخ مجاز لان المزيل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله والجواب عن الاول ان النسخ حقيقة في حكاية ما في الكتاب الاول واثبات مثله ولا يستلزم ذلك ان يكون حقيقة في النقل والذي يدل على ذلك انك لا تقول نقلت الاثاث والدواب عن الدار بمعنى نقلتها وبالجملة لم نره يوما يستعمل بمعنى النقل الا ما جاء في الارواح والمواريث وهو اصطلاح وعن الثاني نمنع كون الله هو المؤثر بلا واسطة وانما هو الموجد للمؤثر فيهما سلمنا ولكن غاية ما هناك ان اهل اللغة اخطأوا في اضافة النسخ اليهما ونحن انما تمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا بالاسناد الى غير الله تعالى وهذا كما سموا الاصنام آلهة لما اعتقدوا استحقاقها لذلك فكان اطلاق اسم الآلهة عليها حقيقة وان ابتنى على اعتقاد فاسد **فصل** واما في الشريعة فهو رفع الحكم الشرعي والعبارة الاخرى هو ان يرفع الشارع ما حكم به من قبل فالحكم شامل للوجودي كوجوب الصدقة

قبل سناجاة والعدو كحرمة الرفث بعد النوم ليلة الصيام ووصفه بالشرع احترازا عن العقل كالبراءة والاباحة
الاصليين فان العقل حاكم بهما والادلة الشرعية تقررهما مع ان ذلك ليس بنسخ في الاصطلاح والا كانت
الادلة كلها ناسخة فاما ما يتوهم من زوال الحكم بالحيض والمرض في المخمصة والعجز والسفر والجنون والموت
ونحو ذلك من العوارض فليس ذلك برفع ولم يعرض من الشارع لعروض تلك العوارض حكم بل لكل ذي
صنف من هذه الصفات حكم ابتداء لانه كان له حكم قد ارتفع الان بل كان من صنف وصار بعروض هذه
الصفة من صنف اخر ولكل حكم قد ثبت ابتداء ما لم يسبق احدهما الاخر وذلك لان المكلف مثلا انما هو
الحر العاقل البرئ من الحيض وبالتمام الحاضر وبالقيام القادر بالغير شلائه من وبالقعود العاجز وبالجملة فهذه
الصفات ونحوها ماخوذة في المكلفين مشروطة في التكليف داخلة في مفهوم المكلف فاذا اختلف
صنف منها وثبت نقيضها لم يتحقق المحكوم عليه بذلك الحكم ليتعلق به فكيف يعقل بعد ذلك رفع انما
يعقل مع اتحاد الموضوع وليس ذلك الا النسخ كان يرفع عن الحاضر التمام وعن القادر وجوب القيام
فان قلت على هذا يخرج باب النسخ راسا اذ لا نسخ الحكم عندكم معاشر العدلية حتى يعرض للمحكوم عليه بغير
ذلك الحكم مفسدة وعدم راي الحكم الجديد ان كان هناك حكم مصلحة فاذا دخلت الصفة العارضة في مفهوم
المحكوم عليه اختلف الموضوع في سائر موارد النسخ وانتفى النسخ من راسه قلت انا نريد ما دخل في مفهوم المحكوم
عليه ما جاء الحكم معلقا عليه في كلام الشارع كالحيض والسفر والمرض والعجز والجنون ونحو ذلك حيث
يقول المسافر يقصر والمريض يقعد الى غير ذلك بخلاف ما لم يتعرض له في الخطاب ككونه في هذا الزمان
ويعلم انه ما كان خاصا ببعض المكلفين دون بعض كما مثلنا دخل في التعبير ما دخل فيه صنفا بخلاف ما كان
عاما لجميع المكلفين فان ابيت الا النسخ ورفع ما عساه يتوهم من ذلك مجمعا اليه اشتراط وحدة الموضوع
وقلنا هو رفع الحكم الشرعي مع اتحاد المحكوم عليه ومن هنا عرفت ان ما اشتهر في التحديد من التنصيص على كون
الرفع بدليل شرعي احترازا عما اذا كان الرفع بالعقل كما في العجز والجنون والموت فان الحاكم بالرفع هنا
هو العقل فلا يسمى نسخا مستغنى عنه لما عرفت من انه لا رفع يحتاج الى اخراجه ثم يلزم ان يكون ما يتوهم من
رفع وجوب الصلوة بالحيض والصوم وتمام الصلوة بالسفر ورفع تحريم الشرب للمريض واكل الميتة للمخمصة ونحوها
نسخا لثبوت الدليل الشرعي هناك مع انه ليس بنسخ اجماعا بل الدليل الشرعي في هذه الثلاثة ثابت كقوله تعالى

رفع

رفع عن امته غاية ما في الباب ان العقل يعضده وان قيل ان النصوص الواردة في ذلك ليست رافعة بل مبينة
ان مثل النوم والنسيان هو الرافع وما وقع في التهذيب في الكلام على التخصيص بالعقل من تسمية اختلاف
الحكم بالعقل كما في سقوط اليد نسخا مبني على ضرب من المسامحة فلا وجه لالزام الشارع به هنا والاستدلال له
سلف منه هناك حتى زعم ان رفع الحكم للعجز نسخ كيف وهو خرق للاجماع فان كان اصطلاح جديد فالكلام
انما هو على ما هو المعروف بين اهل الشرع ومن الناس من زاد على ذلك قيدا اخر في وصف الدليل الشرعي بالتاخر
احترازا عن الاستثناء والشرط والصفة ونحوها قالوا وهي وان كانت ادلة شرعية رافعة لاحكام شرعية الا انها
ليست متاخرة عما يدل على الاحكام المرفوعة بل مقارنة لها وانت خبير بان التخصيص بيان كاشف عن
ان المراد بالخطاب انما هو الحكم على ما بقي سواء كان متصلا او منفصلا فلا رفع لان الحكم انما يتم بانضمامه على
انه لا يقتضي كون التخصيص بالمنفصل المتاخر عن وقت الخطاب بناء على القول بجوازه كما هو المعروف نسخا
وليس بنسخ اجماعا اللهم الا ان يريد بالتاخر التاخر بحيث يتاخر عن وقت الحاجة وما وقع للعلامة وغيره من
ان التخصيص جنس للنسخ بناء على انه تخصيص في الازمان فبعد تسليمه لا يستلزم ان يكون هذا التخصيص نسخا
فاما ما اورده عليه من ان التاخر في هذه الثلاثة ونحوها ثابت وان المنفي هو التراخي وهو الشرط الذي لا يتحقق
النسخ الا به وبذلك يخرج هذه فلا وجه له لان المراد بالمتاخر عندهم ما تاخر عن وقت الخطاب وبالمقارن
ما اتصل به ولهذا يقبل التخصيص بالمتصل في المخاصمات ولا يكون اقرارا بعد انكار كل ذلك لان الحكم لا يتم
الا باتمام الخطاب بخلاف المنفصل ومنهم من لم يقنع بذلك وقيد الحكم المرفوع بحيث لولا الدليل الشرعي المتاخر
لكان ثابتا احترازا عما اذا امر الشارع عن الاتيان بمثل ما امر به اولا بعد الخروج عن العهدة وذلك كان يامر
بصوم جمعة فيصوم المكلف ويخرج عن عهدة التكليف ثم يقول لا تصم الجمعة فهذا الخطاب الاخر وان دل
على ارتفاع الحكم السابق لكنه ليس بنسخ لان الحكم السابق ليس بحيث لو لم يات هذا الخطاب لكان ثابتا
على المكلف بل هو ساقط جاء هذا الخطاب ام لم يجئ لخروج المكلف عن العهدة باتيانه كما هو المفروض ونحن
نقول اذا خرج المكلف عن العهدة فلا تكليف فكيف يعقل الرفع فكان ضم هذا القيد عبثا نعم وقع هذا القيد
في كلام شيخنا ابي جعفر له غير زائد لانه عرف النسخ ولم يجعل الدليل الة للرفع فانه قال في العدة بعد ان ذكر
ما يطلق عليه اسم النسخ في اللغة فاما حد هذا الدليل الموصوف بانه ناسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت

المنسوخ الذي هو النص المتقدم غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول ولا ريب ان
الخطاب الاخير فيما نحن فيه من المثال دال على ان مثل الحكم الاول غير ثابت في المستقبل فلا بد من اخراجه وهذا الكلام
ما ارتكبوه فانهم حدوا النسخ وعرفوه بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا فكان زائدا
كما عرفت وذلك لانهم حملوا الدليل الشرعي على الرافع وكلام الشيخ خلو عن ذلك ومثل تعريف الشيخ نص
للمعتزلة في تعريف النسخ بانه اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
لكان ثابتا وكانهم اطلقوا النسخ وارادوا الناسخ اعني دليله ولذلك عرفوه باللفظ نعم ما اورد عليهم يرد
على القاضي ابي بكر والغزالي حيث عرفاه بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم
على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ثم ان شارح علاء الشيخ ره ان الناسخ قد يكون غير خطاب كفعله و
تقريره عليه السلام في التاسي فان قلت ان الناسخ هنا خطاب التاسي قلنا لو لم نقل بالتاسي وفعل على وجه
يدل على ان الغرض ازالة ذلك الحكم اوليس يكون فعله ناسخا **فصل** اتفقت كلمتهم على انه حيثما
تحقق نسخ فقد زال الحكم السابق وانا انما علمنا زواله بورود الناسخ وانما اختلفوا في ان نسخ هذا الحكم و
زواله في نفس الامر هل كان بالناسخ حتى يكون النسخ عبارة عن رفع الحكم المنسوخ على ان يكون الخطاب الدال
على الحكم السابق تعلق بالفعل على وجه لولا طريان الناسخ لاستمر وانما زال بالناسخ او انما كان وحصل
في نفس الامر بانتهاء مدة الحكم حتى يكون النسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم على ان يكون تعلقه ما كان
على الاطلاق بل كان محدودا بحد قد انتهى ولما اورد علينا التكليف بعده علمنا انه قد انتهى وستر دليل التكليف
الجديد ناسخا لانا علمنا بزوال الحكم المنسوخ والا فزواله في الواقع انما كان بانتهاء مدته لا بهذا الخطاب في سنتنا
من بيان التحديد في نفس الامر منصوص عليه في الخطاب السابق لاتفاق كلمتهم على انه متى نص على التحديد ثم حكم
بعد انتهاء الحد بحكم اخر فلا نسخ لعدم دلالة الخطاب اللاحق على ارتفاع الحكم السابق اذ لا ارتفاع لان تعلقه
كان على هذا النحو فنفدت المدة ولم يبق بعد ذلك تعلق كي يحتاج الى الرفع بل المراد ان الله جل شانه لما
كلف بهذا الحكم هل كان تكليفه في نفس الامر على الاطلاق غير محدود بحد غاية ما هناك انه بعد ذلك عرض
للمكلفين ما يقتضي تغير التكليف فبدل الحكم وغيره وقد كان تبارك وتعالى عند التكليف الاول
عالما بعروض هذا العارض المقتضي للتكليف الثاني او انه كان في نفس الامر مقيدا بمدة محدودا بحد وان لم يظهر

عليه في الخطاب فلما انتهت المدة والتكليف لا ينقطع جاء تكليف اخر فكان مبينا لانتهاء المدة
ذهب القاضي ابو بكر الى الاول والاستاد الى الثاني وتحقيق هنا مقامات لا ثالث لهما احدهما
تعلق ارادته تعالى بهذا الحكم الخاص مثلا وبالتكليف الثاني تكليف المكلفين بذلك واعلامهم بالخطاب
الصادر عنه اذ به يتحقق التكليف فاذا كان النزاع في المقام الاول فلا ريب انه تعالى متى علم تبدل الحكم
وتغير التكليف حسبما تقتضيه الحكمة استحال تعلق ارادته به على الاستمرار وعلى الاطلاق
وهل ارادته الا علمه بالمصلحة على ما هو المحقق عند العدلية فاذا كلف وانتهت المدة ثم اراد تكليفا اخر
كان ما يدل على هذا التكليف الجديد كاشفا عن انتهاء مدة التكليف الاول لا رافعا له وان كان النزاع
في المقام الثاني فقد عرفت اتفاق الكل على ان النسخ انما يتحقق حيث يكون الخطاب الدال على الحكم
المنسوخ مجردا عن التحديد وانه متى جاء محدودا فلا نسخ فكيف يعبر عن الناسخ بما انه لانتهاء المدة
ولا تحديد وكان من ذهب الى الاول لحظ الثاني ومن ذهب الى الثاني لحظ الاول وعند التحقيق لا نزاع
اذ لا تنافي بين المقالتين لاختلاف المتعلق **احتج** القاضي بامرين **احدهما** ان النسخ في اللغة الازالة
ولم يقم دليل على ان للشارع فيه اصطلاحا جديدا فوجب تنزيله في كلامه عليه لاصالة عدم التغير الثاني
ان الحكم المنسوخ قد كان متعلقا بفعل المكلف وقد زال ذلك الحكم فزواله وانعدامه اما ان يكون لذاته
او بمزيل عارضي والاول باطل والا لاستحال وجوده كشريك الباري واجتماع النقيضين ونحو ذلك
مما كل ما ذاته تقتضي العدم فتعين الثاني وهو المطلوب اذ المزيل هو الناسخ والنسخ هو الازالة والرفع
وما اورد على الاول ان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وعلى الثاني ان هنا شقا
ثالثا وهو ما ينعدم لا لان ذاته تقتضي العدم ولا بمزيل بل لانعدام شرطه لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط
وما نحن فيه كذلك وذلك لان المقتضي لوجود الحكم المنسوخ انما هو تعلق الخطاب ونحن نقول ان الخطاب
انما تعلق بوجوده الى وقت معلوم فلما انتهى التعلق بانتهاء المدة انتهى وجود المشروط به اعني الحكم المنسوخ
لانتهاء شرطه ولم يحتج في انعدامه الى امر اخر **احتج** الاستاد بامور **احدها** انه لو لم ينته الحكم الاول
بنفسه اي لو لم يزل الحكم المنسوخ بانتهاء مدة تعلق الخطاب الذي هو السبب في وجوده اي الحكم لم يرتفع اصلا
وذلك لان ارتفاعه حينئذ لا يكون الا بطريان الضد بان يتعلق بالفعل خطاب مضاد للخطاب الاول

فيثبت حكم بضاد الحكم الاول وارتفاعه بذلك محال لان المضادة ثابتة من الجانبين وكما ان التعلق الطارى
ضد للتعلق الباقي كذلك التعلق الباقي ضد للتعلق الطارى فلو عدم الطارى الباقي لزم الترجيح بلا مرجح
اذ ليس اعدام الطارى الباقي باولى من العكس لايق ان الطارى متعلق بالسبب اي ان سببه ثابت متعلق
به والباقي منقطع السبب لما ثبت في الكلام من استغناء الباقي عن المؤثر ولا ريب ان ثابت السبب اقوى
وارجح من منقطعه فلا يكون اعدام الباقي بالطارى ترجيحا بلا مرجح بل بمرجح على انه من الجائز ان يكون الطارى
اكثر افرادا من الباقي فيترجح من هذا الوجه ايضا وذلك لانا نمنع من استغناء الباقي عن المؤثر لان علة
الحاجة الى المؤثر هو الامكان والطارى والباقي فيه سيان والترجيح بكثرة الافراد لا يعقل ههنا لان كل واحد
من الافراد المفروضة الطارية ان كان كافيا في رفع التعلق الباقي لزم اجتماع الامثال على معلول واحد
هو محال وان كان الرفع بالمجموع فلا تعدد ولا رجحان كذا قيل وقد يقال ان هذا انما يتم في المؤثرات الحقيقية
دون العلل الشرعية فانها امارات وادلة ولا باس بكثرتها والوجه الرد بان المفروض ان كلام الخطاب
الناسخ والمنسوخ مقطوع بصدوره وليس المقام مقام ترجيح وطرح لرجح ما استفاض فيه الخطاب
على ما ندر ولئن كان فلا نسخ ح وحاصل هذا الدليل ان الخطاب المنسوخ لو لم يكن منفيا لكان هو والناسخ
متعارضين لتكافؤهما وح فالاخذ باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح الثاني ان حكم الله تعالى
خطابه وخطابه كلامه وكلامه قديم فلا يصح عدمه ولا يمتنع ان يتعلق الى مدة معلومة الثالث انه تعالى
اما ان يعلم دوام الحكم او انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه والا لزم انقلاب علمه جهلا وان كان
الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المطلوب الرابع ان طريان الحكم الطارى مشروط بزوال المتقدم
فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارى لزم الدور الخامس ان حدوث الطارى ان كان
حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا
في الوجود فلا يرفع احدهما الاخر لعدم تنافيهما لا يقال عدم الاول يكون بحدوث الطارى كالانكسار الحاصل
بالكسر لانا نقول الانكسار عبارة عن زوال تلك التاليفات من اجزاء الجسم والتاليفات اعراض غير باقية
فلا يكون للكسر اثر في ازالتها واورد على الاول انه من الجائز ان يكون الحادث اقوى
من الباقي وان لم نعلم سبب قوته وح فلا يلزم من اعدامه اياه الترجيح بلا مرجح والبطال استناد قوته الى

اختصاصه

اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراد الطارى لا يستلزم ابطال قوته مطلقا لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام
وقد يقال مجرد تجويز المرجح لا يستلزم الرجحان واعدام الطارى للباقية انما يتم بعد تحقق الرجحان وكيف لا وجوده
المقام مقام منع فيكفي فيه الاحتمال وذلك ان الاستاد يقول ان زوال الحكم الاول وانفكاك تعلقه
بما كان بانقضاء مدته المفروضة له ولم يكن لحدوث الطارى لعدم رجحانه فيبقى له عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود ومن الجائز ان يكون له مرجح حتى يكون هو المؤثر في ابطال الاول فكيف يدعى ان زواله
في نفس الامر لم يكن الا من جهة انقضاء المدة مع قيام هذا الاحتمال ثم نقول ان الطارى لو لم يوجد به
حتى يؤثر في اعدام الاول لكان لغوا بخلاف العكس فانه قد عمل به فيما قبل مع ان المشاق من توارد
الخطاب بين المتضادين المتراخيين على مكلف واحد كان يكلفه اولا بالكتابة ثم نهاه عنها انما هو للاخذ
بالثاني وابطال الاول وجرت بذلك عادة الناس واستمرت طريقتهم عليه لا يعرفون ولا يفهمون الا ما ذكرنا
وعلى الثاني المنع من كون حكم الله عين خطابه بل مدلول خطابه ثم المنع من قدم كلامه حسبما قامت عليه الادلة
القطعية وشهد به البراهين العقلية واتفقت عليه كلمة العدلية لكن هذا الرد انما يصح من غير الاشعرى فانه
الاشعرى يلتزم ذلك نعم قد يقال من قبله ان زوال التعلق لا يستلزم زوال المتعلق بالفعل والقديم
انما هو الخطاب المتعلق بالفعل ويتوجه عليه ح ان المدعى انما هو زوال الحكم الذي هو عين الخطاب عندهم
لا زوال متعلق الحكم بالفعل الا ان يبتنى على ضرب من التسامح وعلى الثالث انا نختار انه تعالى علم انقطاعه
ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لان الانقطاع المعلوم كما يحتمل ان يكون هو انقطاعه
بنفسه وانتهاء مدته كذلك يحتمل ان يكون لعروض الناسخ وازالته اياه فكيف يتعين الاول مع احتمال
الثاني وعلى الرابع منع الاشتراط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون وجوده مشروطا بزواله واجيب
بانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارى مشروطا بزوال المتقدم بل الطارى مشروط بمحل يحله وليس
كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض بل لابد في كل عرض من محل خاص قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن
المقابل فمن هذه الحيثية شرطنا في الطارى زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة والتحقيق
في الرد انه على تقدير تسليمه دور معية ولا اشكال فيه وعلى الخامس ان حدوث الطارى مقارن لانعدام
الاول كالانكسار للكسر ودعوى عدم تاثير الكسر في الانكسار مبني على عدم بقاء الاعراض وهو باطل كما حقق في

الكلام وتحقيق ذلك ان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود ليس ايجاد الموجود وحاصل
ذلك اختيار الشق الاول وهو ان يوجد الطارئ مع عدم الزائل ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم كما
ذلك لان المعدم هو المثبت للعدم كما ان الموجد هو المثبت للوجود وهذه من شبهة الايجاد كالعلة مع المعلول
ونحن نقول لا ريب انه تعالى في التكاليف المنسوخة انما كلف على لسان نبينا عليهم ونزلها ولو في ان واما
الا انا انما عرفنا النسخ بورود الخطاب الجديد لها في الاول ولذلك ليس ناسخا عند الكل ولا كلام لنا
في شيء من ذلك انما الكلام في ان النسخ ماذا وبأي شيء كان في نفس الامر ثم ان ظهور مصلحة النسخ
في المكلفين والعلم بذلك واقتضاء الحكمة للنسخ وتعلق الارادة به ليست نسخا ولم يبق هناك الا امران
احدهما انقضاء المدة التي علم الله كون التكليف فيها بالحكم المنسوخ صلاحا والثاني التكليف الجديد
المستلزم باعتبار منافيته للتكليف السابق بيان انقضاء مدته وليس شيء من هذين الشيئين من النسخ في
شيء واجماعا نعم ذهب الاستاد الى ان الامر الذي اقتضاه التكليف الجديد من ظهور انقضاء المدة هو النسخ
وانت تعلم ان النسخ معنى متعلق بالتكليف السابق وهو فعل من افعال الشارع وعلم من اعلامه وظهور
انقضاء المدة للمكلفين ليس كذلك فلم يبق الا رفع التكليف الاول من المكلفين بالتكليف الثاني المناقض
له وهو النسخ وعليك نقول ان اردت ظهور الرفع للمكلفين فهو كظهور انقضاء المدة في انه ليس من النسخ
في شيء وليس من فعل الله تعالى وان اردت رفع الله التكليف في نفس الامر حتى يكون من فعل الله فليس بعد
انقضاء مدة التكليف الاول من تكليف كي يرفعه الله ويزيله عنهم فنقول لما كان التكليف المنسوخ مطلقا
غير موقت كان ظاهره الاستمرار فاذا كلف بما ينافيه دل على انه قد رفع عنهم ذلك التكليف المستمر فكان
ذلك الرفع المدلول عليه بالتكليف الجديد هو النسخ والدال عليه آلة النسخ والآلة قد تسمى باسم الفاعل فا
فلذلك تسمى ناسخا وكيف كان فنسخ الحكم زواله بعد ثبوته وانفكاكه بعد تعلقه سواء كان بانقضاء مدة
او بعروض الحادث وبهذا يباين التخصيص فانه بيان يكشف عن كون المراد بالخطاب هو ما عدا المخرج
بالتخصيص فلم يثبت ولا حتى زول وهنا فروق اخر احدها ان النسخ لا يكون
في نفس الامر الا بالخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فانه يكون به وبغيره كما مضى بيانه الثاني ان النسخ
يقع في المتعدد وغيره بخلاف التخصيص فانه لا يقع الا في المتعدد الثالث ان قد يقع فيما علم بغير الخطاب
كنسخ

كنسخ ما علم بالاجماع او الضرورة والتخصيص انما يكون فيما تناوله اللفظ ولو بطريق المفهوم الرابع ان النسخ
لا بد وان يكون متراخيا فلا يقع الا بعد حضور وقت الحاجة بخلاف التخصيص فانه لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة
بل ولا عن وقت الخطاب على ما اخترناه فيقع مقارنا عند من اجاز تاخيره عن وقت الخطاب ومقارنا بل اجاز
الاكثرون تقدمه على العام من انا اخترنا في تعارض العام والخاص انه يكون منسوخا على ما هو مذهب [illegible]
وابي حنيفة الخامس ان النسخ يبطل المنسوخ ربما كان فاذا ورد على الخاص او على جميع افراد العام ابطلها
وان ورد على بعض افراد العام ابطل ما ورد عليه وبقي الباقي معمولا به بخلاف التخصيص فانه لا يقع الا على
هذا النحو السادس انه يجوز تخصيص شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى السابع ان العام
يجوز نسخه حتى لا يبقى شيء كما تقدمت الاشارة اليه بخلاف التخصيص وقول العلامة وجماعة ان التخصيص اعم
من النسخ واقوى هو جنس له مبني على ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص يكون في الازمان والاعيان
كما جاء في الايوم كذا الا زيد وذلك ان الخطاب المنسوخ لما كان مطلقا فلما ورد عليه الناسخ افاد ان حكمه مقصور
بما قبل ذلك في الزمان فكان النسخ تخصيصا في الازمان لانه داخل في النسخ دخول العام في الخاص و
الجنس في النوع كيف وقد بينا ان النسخ ازالة بعد اثبات والتخصيص كشف للمراد لا يقال ان بالنسخ انكشف
ان الحكم في الخطاب الاول كان في نظر المتكلم موقتا محدودا ينتهي الى هذا الوقت وان المتكلم انما اراد التكليف
على هذا النحو بعد ان كان ظاهره الاستمرار والدوام وعدم الانقطاع فاما نحو صم دهرك ونسخه بعد حلول
وقت الحاجة بمثل لا تصم فالمعنى لا تصم دهرك دائما الا الى هذا الوقت وذلك لان معنى صم دهرك اي جميع
الايام اي ايام الاسبوع فصار معناه بعد النسخ استمر على هذا العمل وهو صوم جميع الايام الى هذا الوقت
اي وقت النسخ فكان الحكم بوجوب صوم جميع الايام مخصوصا بما قبل وقت النسخ وهذا التخصيص لانا
نقول التخصيص بالزمان انما يقع حيث يكون بيان الزمان منهما مرادا للمتكلم فاذا جاء التخصيص علمنا
انه لم يرد جميع الزمان بل بعضه كما تقول صم دهرك الا يوم العيد او لا تصم العيد وهذا بخلاف النسخ فان
الزمان في الخطاب لا يراد بيانه ولا يتعلق للآمر به غرض كانه في غير المنسوخ كذلك وان ظهر للمكلف من الاطلاق
العموم والاستمرار حتى اذا جاء النسخ انكشف له خلاف ذلك لكن لا على ان المتكلم قصد به ذلك لما عرفت
من ان بيان الزمان ههنا غير مقصود لعدم ترتب ثمرة عليه ومن ثم جاز تاخير النسخ عن وقت الحاجة بل وجب وامتنع

تاخير التخصيص في الزمان عن زمان العمل بل عن وقت الخطاب فانه فيه ما خفي على كثير منهم وان شئت فانظر الى قولك
صم دهرك مخصصا كان تقول الا يوم العيد وصم ناسخا كان تقول بعد حلول وقت الحاجة لا تصم او لا تصم
يوم العيد فانك تجد الزمان الذي دخل فيه التخصيص هو المذكور والذي دخل فيه النسخ غيره اي ما عدا المخرج
كان مستمرا على هذا الى هذا الوقت لكن هذا الزمان غير مقصود بخلاف الاول فانه مقصود **فصل**
تكلم فيه على البداء وعلى ما يصح منه على الله تعالى ويمتنع وعلى مكانه من النسخ منه فان اليهود لعنهم الله انما منعوا من
النسخ بزعمهم انه من البداء الممتنع والمخالفون اثبتوا النسخ ونفوا البداء مع انهما واحد فنزل هذا الفصل ما بعده
منزلة المقدمة فنقول البداء بالمد والفتح مطلق الظهور او الظهور بعد الخفاء وبدا له في الامر بدوا وبدوءا وبداءا ان
له فيه راي وهو ذو بدوات والسلطان ذو بدوان وبدوان اي لا يزال يبدو له راي جديد وقد اتفقت كلمة
المسلمين بل المليين على امتناع ذلك على الله جل شانه واما الذي اتفقت عليه كلمة الامامية حتى كان من ضروريات
مذهبهم ونطق به الكتاب في مواطن عديدة كقوله تعالى كل يوم هو في شان وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب وقوله قضى اجلا واجل مسمى عنده وقوله ولئن شكرتم لازيدنكم وتواترت به الروايات حتى
جاء في كثير منها ما عظم الله بمثل البداء وما عبد الله بمثله وما بعث نبي حتى اخذ عليه العهد بالاعتراف وحتى قال
ابو عبد الله ع لو علم الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه فهو ما رد به على اليهود حيث قالوا
يد الله مغلولة وقد فرغ من الامر وعلى الفلاسفة القائلين بالعقول المثبتين للنفوس الفلكية حيث زعموا ان
الله تعالى لم يؤثر الا في العقل الاول ونسبوا الحوادث اليها وعزلوه سبحانه عن ملكه وعلى الدهرية حيث سندوا الحوادث
الى الدهر وعلى الملاحدة حيث زعموا ان المؤثر في الاشياء هو الطبايع وعلى بعض المعتزلة حيث زعموا ان الله
خلق الموجودات كلها دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وانه لم يتقدم خلق
ادم على خلق ذريته والتقدم انما وقع في ظهورها لا في حدوثها لان حدوثها هو التغير الواقع في لوح المحو والاثبات
العبد ذم فهو نفس المحو والاثبات الذي دلت عليه الايات والروايات بعد ما ثبت في لوحه قد ثبت له فيه العمر القصير و
المرض الشديد والبلاء العظيم فيصل الرحم وينفس الكرب او يتصدق بصدقة او يتقرب اليه تعالى بافعال البر
ويتهجد في الدعاء فينظر اليه بعين الرحمة ويمد في عمره ويمحو ما كتب عليه من المرض والبلاء ويثبت مكانهما عافيته
ورضى حسبما تقتضيه الحكمة وتدعو اليه المصلحة وربما انعكس الامر فيتعدى العبد حدوده فيقطع رحمه ويستحق الجزاء

كلام في البداء

ويجز

به الموفق المعين وبه نستعين وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على محمد واله الطاهرين

ويجز ما في يده ويتباعد عن الطاعات ويرتكب المعاصي ويعرض عن الدعاء وقد كان كتب له في عمر طويلا ورزقا
واسعا وعيشا رغيدا فينقص من عمره ويقدر عليه ويقذف به الى العيش الضنك والمرعى الوبيل على قدر
ما تجزيه الحكمة ويقتضيه العدل وهو لطف من الله لعبده موجب الى الطاعات زاجر عن المعاصي فان المكلف اذا
علم ان صلة الارحام منساة للاجل ومثرات للمال وصنيع المعروف يقي مصارع السوء وتقوى الله
والمواظبة على طاعته والتوكل عليه تذل الجبابرة وتكسر من الاعناق وتحفظ من كيد الاعداء اشتدت رغباتهم
وتزاحمت هممهم وتنافسوا وان بعدوا وهذا بخلاف ما لو لم يكن ثم بداء ونعوذ بالله بل كان كما زعم المخالفون
فرغ الله من القضاء وجف القلم بما فيه اذن لانقطع الرجاء وفترت الهمم وخاب الدعاء وبطل ما نطق به
الكتاب وتواترت به الاخبار وجاءت به الاثار وجرت به السيرة من الحث على افعال البر والوعد عليها كقوله
لئن شكرتم لازيدنكم والصدقة تدفع البلاء المبرم والدعاء سلاح المؤمن ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة فان قلت
ما الحكمة في اثبات لوح المحو والاثبات ورسم ما يعلم انه سيمحوه وقد كان يكفي في ترتب هذه الثمرة وبعث الهمة
وشد عضد الرغبة الوعد والوعيد كما قال لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد وقال من يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكما جاء من الاخبار في صلة الارحام واعمال البر وصنع
المعروف فان العبد اذا علم ان الله تعالى لا يضيع عمل عامل كما يجزي على الحسنة حسنة وعلى السيئة سيئة رغب
في الخير وتباعد عن الشر من دون حاجة الى العلم بالمحو والاثبات قلت ليس ظهور الحكمة لمن كل بصره
وتقاصرت خطاه بعد ان نطق الكتاب وتواترت الاخبار ودلت الاثار على المحو والاثبات بضرورة لازب
اوليس من المتعارف عند الملوك ان يكتبوا في دواوينهم اسماء من يريدون افاضة الخير عليهم وايصال البر اليهم من
خدمتهم واعوانهم ويضربون لهم في كل عام جائزة بحسب مكانته فاذا دام في السعي ومحض النصح وبذل الجهد
في الخدمة اوليس يضمون الى جائزته جائزة ويثبتون له ذلك مكان ما كتب له من قبل ويعلمون الماني بذلك
لينشطوا في القرب ويهموا الى العطاء واذا قعدت همته وقصر في خدمته اوليس اذا جاء العطاء امروا له بشيء
خسيس وربما منعوه وطردوه او قتلوه بحسب جنايته وقد كانت هذه بمكانة من الحكم للترغيب والترهيب وكذلك
ربما جل عن الانداد كتب لكل عبد من عبيده لوحا اثبت فيه ما يليق بحاله وله من وراء ذلك المشية في الزيادة و
النقيصة والتغيير والتبديل بل ازاحه في الطاعة او تمادى في المعصية حسب ما تقتضيه الحكمة ثم اعلمهم بذلك

كلفوا وامرهم بالدعاء وضمن لهم عليه الاجابة وهددهم على الاعراض فقال سبحانه يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب وقال ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد وقال ادعوني استجب لكم ثم اخبرهم
رسول الله صلى الله عليه وآله بالهيئة على اعمال البر كما قال الصدقة تدفع البلاء المبرم وصلة الرحم تطيل العمر وتزيد في الرزق الى
غير ذلك مما لا يحصى وقد جرت عادة الله في تدبير مملكته على نحو تدبير الملوك في ممالكهم فخلق له عرشا وكرسيا
ووضع له انواعا من الحجب ثم خلق للعرش حملة ثم وكل بسائر مخلوقاته على كثرتها من الحيوانات والنباتات والجمادات
والجمادات اضعافها من الملئكة للتكوين والتصوير والتغذية والتدبير والحفظ والاحياء والاماتة وغير ذلك في
كتاب منها حديث كتب الاعمال وانه يجري كل ان في كل يوم ملكان فاذا جاء الليل ذهبا فلا يعودان
ومن المعلوم ان شيئا من ذلك لم يكن لحاجة تعالى اليه كيف وهو الذي اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
فان قلت كيف اباح لرسله وانبيائه ان يخبروا بما في لوح المحو والاثبات مع جواز ورود التبديل والتغيير عليه
كما وقع لملك الموت مع صاحب داود ولعيسى ولمحمد ام كيف استباح هو تعالى الاخبار بما فيه مع علمه بورود
المحو عليه قلت انما اخبروا واباح لهم ان يخبروا مع التعليق على المشية الغالبة او مع اقامة ما ينفي عنهم الكذب
ويدل على البداء كظهور الثعبان على صاحب على ذنبه كما في ساردة اليهودي او على عود في حزمة الحطب فمن ثم كان
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم يتحرج من الاخبار بما فيه وما زال يقول لولا اية في كتاب الله لاخبرتكم
بما هو كائن الى يوم القيمة وكان يقول في مثل ذلك في امر قائم وكان اذا اخبر بشيء من ذلك احيانا استثنى
وقال الا ان يشاء الله يمحو فيه ما يشاء هذا كله في غير مقام التهديد واما فيه فلا اخبار الا بالمحتوم وما كان الله
ليكذب نفسه ورسله وقد يجمع بهذا بين ما استفاض عنهم ع من ان لله علمين مبذول ومكفوف فالمبذول
ما بذله للملئكة والانبياء ورسله والمكفوف ما استأثر به وله فيه المشية والبداء ولا بداء في المبذول ان الله لا
يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وبين ما جاء عنهم ما يدل على عكس ذلك مطابقا لما وقع في الخارج
من وقوع البداء فيما علموه واعلموه وقد جمع شيخ الطائفة بينهما بان المراد ان اخباره تعالى لملئكته
وانبيائه يكون على نحوين احدهما ما يعلمهم بعد اعلامهم به انه من المحتوم فهم يخبرون به كذلك ولا بداء فيه و
ثانيهما ما يوحي اليهم لا على هذا الوجه فهم يخبرون بذلك وربما اشعروا باحتمال وقوع البداء فيه كان يقول
بعد الاخبار ويمحو الله ما يشاء قلت المقطوع به من مجموع ما جاء في هذا الباب على اختلافه ان العالم بما يرد

عليه

عليه البداء هو الله تعالى ليس الا واما المحتوم فقد يخبر ملائكته ورسله بانه محتوم وما كان ليعلمهم بانه محتوم
سيمحى فان الكل ابجع على هذا فوجه جميل ثم ان الاخبار بما في لوح المحو لا يخلو من فائدة ما ظاهرة فضلا عما
خفي من الحكم كابتلاء الانبياء بما يشق عليهم لمزيد الاجر كما جرى لنوح في وعيد قومه او ليظهر للكرام الكاتبين لطفه
تعالى بعبيده واحتماله شأنهم او ليعلم ان الذي يعلم الغيب ومحيط خبرا بعواقب الامور ليس الا هو
فلا رب غيره وليبتلي من ينتظر الفرج من اولياء الله تعالى كاصحاب نوح وشيعة ال محمد ع فانهم لو اخبروا بان
الفرج انما يكون بعد الالف او الاكثر لياسوا ورجع الاكثر لكنهم ما زالوا على الرجاء وكيف كان فالبداء
الذي اثبتناه حقيق بما بيناه من انه عبارة من نفس المحو والاثبات وذلك متحقق في الخارج واصحابنا كما
يطلقون اسم البداء على هذا المعنى اعني تغيير ما كتب في لوح المحو كذلك يطلقونه على تغيير ما ثبت في الخارج
من صحة وسقم وعافية وبلاء وشدة ورخاء وموت وحيوة وفقر وغناء وخصب وجدب ونحو ذلك قال
الصدوق في التوحيد البداء رد على اليهود قالوا ان الله قد فرغ قلنا انه كل يوم في شان يحيي ويميت ويرزق
ويفعل ما يشاء ومن الناس من قال ان نسبته اليه تعالى ليست على التحقيق بل على التشبيه اي تشبيه فعله بفعل
من بدا له فوقه بما حاصله ان يظهر من الله تعالى لخلقه في امر من الامور ما كانوا يظنون ظهور خلافه فكان في فعله كان
بدا له وهذا كما ينسب اليه المكر وارادته يفعل ما يفعل الماكر بمن يأتيهم في دعة اذا اتاهم امر من حيث لا يشعرون و
كذلك الاستهزاء والسخرية ونحوهما مما يجل عن حقيقتها قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون ثم افاد
بعض الفضلاء وجه ذلك وكيف كان الظن على خلاف ذلك بما حاصله ان الامور كلها عامها وخاصها
مطلقها ومقيدها ناسخها ومنسوخها مفرداتها ومركباتها اخبارها وانشآتها بحيث لا يشذ منها شيء اه
منتقشة في اللوح المحفوظ والفائض منها على الملئكة والنفوس العلوية والسفلية قد يكون العلم بالشيء على
ما هو عليه من غير نقص وربما كان الفائض هو العام بدون المخصص او المشروط بدون الشرط او المطلق
بدون المقيد والمنسوخ بدون الناسخ حسبما تقتضيه الحكمة من الفيض في ذلك الوقت وتأخر البيان الى
الوقت الذي تقتضي الحكمة فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات فانها
ربما علمت بالحكم على العام بدون الخاص وعلى المشروط بدون الشرط وعلى المنسوخ بدون الناسخ فاذا وجد
منتفيا في بعض الافراد لمكان التخصيص الواقع والشرط المفقود والنسخ قلت انه قد محي ما كان اثبته بناء

على علمها الناقص والا فلا اختلاف في الواقع وهذا كما علم رسول الله ص وعيسى وملك الموت بهلاك اليهودي
المزفوف ونهش الاسود والغني صاحب داود بعد سبعة ايام ولم يعلموا باشتراط ذلك بعدم الصدقة في الاولين
وعدم رحمة داود في الاخير فلما تصدق الاولان وادرك الاخير رحمة داود قيل ان ذلك قد محي عنهم وان الله
قد بدا له في هلاكهم بسبب الصدقة والرحمة واثبت لهم من العمر الجديد ما لم يكن ثابتا من قبل ونحن نقول
اي مانع بعد ثبوت القدرة العامة من تحقق لوح المحو والاثبات وقد نطق به الكتاب واستفاضت به السنة
وهل تاويل ما جاء في ذلك الا كتاويل ما جاء في نصب الميزان والصراط وتطاير الكتب ونحو ذلك فاما
ما زعمه علينا الفخر الرازي من القول بالبداء اللغوي الذي اجمع المسلمون على امتناعه وانا نجيز عليه تعالى
ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر على خلاف ذلك فشيء لا نعرفه وانما هو فرية بلا مرية وما هي باول واحدة
قال بعض اكابر المحققين قال البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في الامر التشريعي والاحكام
التكليفية نسخ وما في الامر التكويني بداء فالنسخ كانه بداء تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ثم قال وان كان
حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم الشرعي وانقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا
حقيقة البداء عند الفحص البالغ اثبات الاستمرار التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان
الكون وتخصيص وقت الافاضة لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه فاما ما زعمه الفخر الرازي
على الامامية حيث قال في تفسيره وقالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له ان
الامر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا فيه بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فهو فرية بلا مرية ولست باول واحدة
قال الصدوق ره في كتاب التوحيد ليس البداء كما يظنه جهال الناس بداء ندامة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وانما معناه ان يبدا بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء ويبدا بخلق غيره او يامر بامر ثم ينهى عن
مثله او ينهى عن شيء ثم يامر بمثله وذلك مثل نسخ الشرائع وتحويل القبلة وعدة المراة المتوفى عنها زوجها قال
ولا يامر الله تعالى عباده بامر في وقت ما الا وهو يعلم ان الصلاح لهم في ذلك الوقت في ان يامرهم بذلك ويعلم ان
في وقت اخر الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما امرهم به قال فمن اقر لله تعالى بان له ان يفعل ما يشاء ويؤخر ما يشاء
ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويامر بما يشاء كيف يشاء فقد اقر بالبداء وما عظم الله تعالى بافضل من الاقرار
بان له الخلق والامر والتقديم والتاخير واثبات ما لم يكن ومحو ما كان والبداء رد على اليهود قالوا ان الله قد فرغ

من الامر فقلنا ان الله كل يوم في شان يحيي ويميت ويرزق ويفعل ما يشاء قال والبداء ليس من ندامة وانما هو
ظهور امر تقول العرب بدا لي شخص في طريقي اي ظهر له قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون اي
ظهر لهم ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة رحم زاد في عمره ومتى ظهر قطيعة رحم نقص عمره وهذا الذي ذكره
الصدوق وان خالف ما سلف في جعل النسخ من البداء والظهور له على وجه الحقيقة لكن مرجع الكل الى
امر واحد وفي كلام السيد المرتضى ره وغيره ما يدل على ان النسخ عين البداء قال بعض المحققين التغير الواقع
في لوح المحو والاثبات الذي دلت عليه الايات والروايات يسمى بالبداء ومعناه انه سبحانه وتعالى لعلمه
بما يقتضيه الحكمة والمصلحة ان شاء وان لا يشاء لقدرته واختياره وان يريد وان لا يريد وان يقدم بعض
الاشياء وان يؤخر بعضها وان يقدر وان لا يقدر وان يمحو وان يثبت وهو كل يوم في شان يميت ويحيي
ويمرض ويعافي ويفقر ويغني لا الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وانما سمي التغير المذكور بالبداء لانه
يستلزم ظهور شيء على الخلق بعد ان كان مخفيا عنهم انتهى وليت شعري كيف صح لاهل الخلاف ان ينكروا
البداء بهذا المعنى وكتبهم مشحونة واخبارهم متظافرة بالامر والدعاء والصدقة واعمال البر لرفع البلاء ورد
القضاء والانساء في الاجل وتوسيع الرزق بل قال الرازي في تفسير قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت
في هذه الاية قولان الاول انها عامة في كل شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله تعالى يمحو من الرزق
ويزيد فيه وكذا القول في الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر بن مسعود ورواه
جابر عن رسول الله ص والثاني انها خاصة في بعض الاشياء دون البعض وفيها وجوه الاول
ان المراد من المحو والاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عن الاول الثاني انه تعالى يمحو من ديوان
الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث انه تعالى اراد بالمحو
الذنب في ديوانه اذا تاب محي عنه الرابع انه في الارزاق والمحن والمصائب يثبتها في الكتاب ثم يزيلها
بالدعاء والصدقة الخامس انه يزيل ما يشاء من حكمه لا يطلع على غيبه احد فهو المتفرد بالحكم كما يشاء وهو
المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة والاغناء والافقار ثم ذكر خمسة اخر مثل محو من جاء اجله
وترك من لم يجئ ومحو الدنيا واثبات الاخرة ومحو نور القمر واثبات نور الشمس ونحو ذلك فان قال قائل انتم
تزعمون ان المقادير سابقة وقد جف بها القلم فكيف يستقيم هذا المعنى المحو والاثبات قلنا ذلك المحو

والاثبات ايضا ما جف به القلم فلا محو الا لما سبق في علمه وقضائه محوه فان قلت ما الثمرة في اثبات لوح المحو والاثبات مع اشتمال اللوح المحفوظ على الواقع وما ينتهي اليه عواقب الامور قلت ليس ظهور الحكمة لنا من شرائط ظهور ثمراته بل لا ريب بعد ان نطق الكتاب واستفاضت الاخبار بالمحو والاثبات ولا معنى له الا تغيير لبعض ما اخبر في الحكمة وكتب لبعض منها وحدوث تعلق ارادته ببعض دون بعض على وفق الحكمة والمصلحة عند تغيير شروطه على انه من الجائز ان يكون الحكمة في ذلك انه اذا اخبر الانبياء واتباعهم احيانا من كتاب المحو والاثبات ثم اخبروا بخلافه كان ذلك عليهم نوع ابتلاء لتسليم من اطاعهم كما في سائر ابتلاءات العباد بالتكاليف الشاقة او ان يظهر للملائكة الكاتبين لطفه تعالى بعباده واعطائه لهم في الدنيا ما يستحقونه فيزدادوا به معرفة ويقينا وان يعلم العباد باخبار الرسل والحجج بعدهم ان لاعمالهم الحسنة مثل هذه التأثيرات في صلاح امرهم او ليعلم ان الذي يعلم الغيب ويحيط خبرا بمنتهى العواقب ليس الا الله تعالى فلا رب غيره او لتكون هذه الاخبار تسلية لقوم من المؤمنين المنتظرين لفرج اولياء الله كما جاء في مواعيد نوح حين اخبر بهلاك قومه وفي فرج ال محمد عليهم السلام فانهم لو اخبروا الشيعة في اول ابتلائهم بطول المدة وشدة المحنة وان الفرج انما يكون بعد الف عام او اكثر ليئسوا ورجع الاكثرون لكنهم ما زالوا على رجاء العام بعد العام واليوم بعد اليوم بل الساعة بعد الساعة فان قلت هذا يؤدي لعدم الوثوق باخبار الله تعالى واخبار انبيائه وخلفائه لاحتمال كل خبر لان يكون من لوح المحو والاثبات قلت الاخبار على ضربين ضرب لا يقع فيه التغيير كالاخبار عن صفاته وعن الكائنات فيما مضى كالوعد والوعيد واخر يقع فيه ذلك كالاخبار عن الحوادث المستقبلة الا ان يرد على وجه يخرج عنه ذلك كان يقيد بما يدل على انه من المحتوم فان قرن بالمشية ثم اختلف فليس ذلك باختلاف لمكان الشرط هذا وقد جاء في عدة اخبار ان العلم علمان مبذول ومكفوف فالمبذول ما نبذ للملائكة وانبيائه ورسله والمكفوف ما استأثر به وله فيه المشية والبداء ولا بداء في المبذول ان الله لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا انبيائه ولا رسله

فصل اتفق المليون على جواز النسخ عقلا ووقوعه في الشرعيات سمعا ولم يخالف في ذلك الا اليهود وابو مسلم من المسلمين اما اليهود فانهم افترقوا في ذلك فرقا فمنهم من منعه عقلا ومنهم من منعه سمعا ومنهم من اجازه عقلا وسمعا لكنهم انكروا كون شريعة محمد ناسخة لانكارهم نبوته مطلقا محتجين بانه لم يات بمعجزة به موسى ولو جاء بها لنقلنا بان شريعته ناسخة لما قبلها ومنهم من اقر بنبوته وبظهور المعجزات على يديه لكنهم زعموا انه مرسل الى العرب دون العجم فلا يكونون من اهل دعوته و

القول في جواز النسخ

وهولاء يدعون بالعيسوية لنا على الاول ان الفعل قد يكون مصلحة لقوم مفسدة لاخرين فلا بأس حينئذ في ان يؤمر به قوم وينهى عنه اخرون بل قد يشتمل على المصلحة في وقت دون اخر فيؤمر به في الوقت الاول وينهى عنه في الاخر وان اتحد المكلف هذا كله بناء على طريقة العدلية من تعليل التكاليف بالمصالح والاغراض واما على مذاق الاشاعرة من نفيهما وتبدلهما لا يتوقف على حصول المصلحة واللزوم بل بحسب المشية والارادة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وعلى الثاني امران قيام الادلة القاطعة والبراهين الساطعة على ثبوت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله وذلك ملزوم لثبوت النسخ الثاني اجماع الامامية بحيث لم يختلف اثنان في وقوعه وذلك في مواطن عديدة احتج اليهود بامرين احدهما ان النسخ انما يتحقق باجتماع الامر والنهي على فعل واحد ووقت فنقول هذا الفعل ان كان حسنا امتنع تعلق النهي به اولا او اخرا وان كان قبيحا امتنع تعلق الامر به كذلك لدوران حكمه تعالى على الحسن والقبح الواقعيين وقد ثبت ان الشرع تابع للعقل وهذه حجة من منع منهم عقلا الثاني ان موسى عليه السلام قد نص على استمرار شريعته وعدم نسخها بغيرها ولذلك طريقان احدهما انه صح وهو ما روي انه قال تمسكوا بالسبت ابدا والابد ما لا ينتهي في جانب المستقبل الثاني العقل وذلك ان موسى اما ان يكون نص على استمرار شريعته او على انقطاعها او لم يتعرض لشيء منهما ولا شق رابع والاخيران باطلان والا لنقل الينا بالتواتر حسبما تقتضي به العادات سيما اذا توفرت الدواعي وكم مثلها في معارضة الكتاب ولو تواتر فينا لم نختلف في انكاره ولو كان الثالث لم تتحقق خطابات تلك الشريعة الا التكليف بالفعل مرة واحدة لما حقق من ان الامر لطلب الطبيعة دون التكرار مع انكم تعلمون ان اكثر التكاليف في شريعتنا كغيرها من الشرائع على التكرار والاستمرار الصلوة كل يوم والصيام كل فصل والبطالة كل سبت ونحو ذلك واذا بطل الاخيران تعين الاول لمكان الانحصار في الثلث وبه يثبت المطلوب وهو ان لا يكون هذه الشريعة ناسخة لما قبلها والجواب اما عن الاول فبان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين كما في العدل والظلم والاحسان والاساءة والصدق والكذب والعقوق والبر والوفاء والخلف والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك من مشتركات الشرائع وقد يكونان عرضيين مختلفان باختلاف المكلفين باختلاف الاحوال والاوقات فان اهل العناد والتعصب في الانكار متمسكين بتكليفهم بالمشاق بخلاف اهل اللين والوفاق فانه يقبح تكليفهم بذلك وكذلك تكليف المسافر بتكليف الحاضر والمضطر بالمختار والمريض بالصحيح والجاهل

احدهما

بالعارف والمنفرد بتكليف من كان بين الناس ومن في البيت بمن في السوق الى غير ذلك الا ترى كيف يكره
الاكل في السوق وكشف الرأس والنوم في الطرقات ولم يكره ذلك في البيت وهكذا المكلفون الا كالمريض
يكون صلاحه اليوم في غذاء وغدا في اخرى حسب ما يعرف الطبيب وان خفي على الجهلة والنسخ انما يكون فيما كان
من القبيل الثاني دون الاول ومن ثم قلنا جميع ما كان من قبيل الاول مما اتفقت عليه الشرائع على ان
النسخ قد يقع بين الحسنين كالواجب والمندوب والمباح كنسخ وجوب الصدقة الى استحبابها هذا كله بناء
على قاعدة التحسين وتعليل افعاله تعالى بالاغراض كما هو طريقة العدلية واما على القول بنفيهما كما هو رأي الاشعري
فيصح وروده على جميع الافعال اذ لا ذاتي عندهم في حسن ولا قبح بل الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما
قبحه فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس حتى انه لو امر بالظلم والعدوان لكان حسنا ولو نهى عن العدل
لكان قبيحا ولا تعليل كي يتوجه على ان النسخ قد تحقق بحيث لا يسعهم انكاره اوليس قد جاء في التوراة ان الله تعالى
امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وغيره اوليس قد جاء فيها ايضا انه تعالى قال لنوح عند هبوطه
من السفينة اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت لكم ذلك كالنبات والعشب ما خلا الدم فلا تأكلوه
ثم انه حرم في شريعة موسى كثيرا من الدواب الى غير ذلك بل وقع في الشريعة الواحدة فضلا عن الشريعتين اوليس
قد جاء في السفر الثاني من التوراة قال الله تعالى قربوا الي كل يوم خروفين سنة خروف غدوة وخروف
عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخه عنهم اولم يؤمر واقد فصد دم العصفور الذي يعتد وابوه ان يطلوه
في ابوابهم وان يذكوا العجل ويأكلوا لحمه ملهوجا ولا يكسروا له عظما ويكون ذلك سنة ابدا ثم رفع التعبد بذلك
عنهم اوليس قد امر الله موسى وبني اسرائيل اذا جاوزوا ارض الاردن ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيبال
فلما جاوز بنو اسرائيل الاردن بنى يوشع بن نون المذبح الذي امر الله به موسى ع في جبل عيبال ووضع بنو
اسرائيل عليه القرابين وبنى ايضا في ذلك المكان بيتا وسماه شيلوا ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة و
اربعين سنة يقصدون ذلك المذبح ويحجون ذلك البيت ويستقبلونه في صلواتهم حتى لو ان رجلا حج
في تلك الايام الى بيت المقدس لكان ضالا ثم اوحى الله تعالى الى نبي من بني اسرائيل في منامه ان يبني له بيتا في
موضع من بيت المقدس فلما انتبه اوحى الله اليه لست انت الذي تبني هذا البيت لانك سفكت الدماء ولكن يبنيه
سليمان ثم بنى سليمان ذلك البيت وحج اليه بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر الله به موسى ع في

وبناه يوشع اوليس هذا نسخ ليت شعري كيف يكون النسخ عندهم ثم يقال لليهود اوليس قد جاءت التوراة
بما يخالف ما قبلها من الشرائع وما كانوا لينكروا ذلك وهم يعلمون بدون ما قصصنا عليك بعضه من قبل
ولو لم يكن الا ما جاءت به من تحريم الاعمال الصناعية في يوم السبت لعبادة كانت مباحة لكفى ومن يتتبع عثر على
كثير ولكن هؤلاء ابناء القردة والخنازير ذوو نصب وعناد ابوا الا الكذب والمكابرة وطالما كذبوا على انبيائهم
وقتلوا انبياءه ومن هنا بان لك ان ما زعمه صاحب الاتقان من ان النسخ مما خص الله به هذه الامة لحكم منها
التيسير لا وجه له لما عرفت من وقوعه في الامم السابقة فان اراد نسخ الكتاب قلنا وكذلك لما في السفر الثاني من قصة
الخروفين ودم العصفور وغيرها واما عن الثاني فمن السمعي بانه من مختلقات المحرفين الملحد الراوندي
ولا يعرف ذلك اليهود من قبل والا لاحتجوا به على رسول الله ص سلمنا انهم يعرفونه ولكن خبر احاد وليس
بالمتواتر لانقطاع تواترهم في ايام بخت نصر فانه قتلهم ولم يفلت من يده الا ما شذ ولو سلم فالمراد بالابد
الزمن المتطاول كما اريد به ذلك فيما جاء في التوراة من ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابع
فان ابى العتق فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا اذ المراد دهرا طويلا جمعا بينه وبين ما جاء في موضع اخر منها بدل
ابدا خمسين سنة اللهم الا ان يترك على ظاهره ويجمع بنسخ احدهما بالاخر لكن دعوى النسخ في هذا المقام خلاف
الظاهر مع انهم لا يعرفونها بخلاف ما جاء في الخروفين والعجل والبقرة فانهم معترفون هناك بانهم تعبدوا
بذلك مدة ثم زال عنهم وحينئذ فالدوام والابدية في تلك المواطن الثلاثة على ظاهرها لكن احكامها نسخت ويكون
اخبارهم اولا بجريان تلك الاحكام دائما اخبارا بما في لوح المحو والاثبات ثم ورد عليه البداء والنسخ ولا يمكن
دعوى النسخ في خبر السبت اذ الظاهر ان مجيء عيسى ومحمد ع كان لدى موسى من المحتوم فكيف يخبر بما ناقضه
واما عن العقل فبالتزام الشق الثاني تارة قولكم لو وقع لنقل بالتواتر قلنا قد وقع فتم انقطاع التواتر
فيكم ثم ما يدرينا انكم اقدمتم على الانكار مع العلم عنادا اولستم الذين قال الله تعالى فيهم ولقد كانوا يستفتحون
على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين بينا انتم تستفتحون على الاوس والا
لخزرج بظهور رسول الله صلى الله عليه وآله فلما جاءكم تسرعتم الى كفركم به على علم اوليست التوراة وغيرها من الكتب
القديمة مفعمة بالبشائر فغطيتم على ذلك كثيرا وانكرتموه جهارا ولقد الف بعض من اخرجه الله من الظلمات
الى النور ومن عليه بدين الاسلام من احباركم كتابا جمع فيه ما جاء في التوراة في شأن نبينا محمد ص من البشارات

به وقدم به علينا الى بغداد بعض ابناء ذلك الحبر سنة الف ومائة ونيف وسبعين فاكتبته بعض اصحابي
ممن كان مولعا بتعلم العبرية ثم لما سافرت الى الطوس سنة ست وثمانين في جماعة يعرفون ابناءه من ربانيي يزد وكانوا
فيها فدعونا وسرنا عندهم ليلة فاذا هم ذو فطن وقادة وبصائر نقادة واخرجوا الينا اباهم صاحب الكتاب
بما قد سقط حاجباه على عينيه وهم اليوم من اعيان يزد واعظم الناس ثروة وانفذهم كلمة والشق الثاني
اخرى قولكم لو كان ذلك لم يجب الفعل الا مرة قلنا عدم دلالة الصيغة على التكرار لا يمنع فهم دلالة خبر عليه
كما هو الواقع في التكاليف المتكررة على الانحاء المختلفة فان التكرار فيها مستفاد من ادلة خارجية ولا يرجع
الى الاول لان ذلك دوام شريعة وهذا تكرار الفعل على كونها ما دامت شرائط التكليف ثابتة للمكلف
وقد يلتزم الاول ايضا على ان يراد بالدوام الدهر الطويل ولولا ان بعث عيسى ومحمد كان دين موسى
من المحتوم وما قلنا بالبداء فيه ولعبد هذا كله فاذا ثبت نبوة نبينا بالمعجزات الجمة التي ملات الفجاج والبشائر العظيمة
التي طرزت بها الكتب القديمة ومن المعلوم ان شريعته جاءت ناسخة لما قبلها من الشرائع فاذا عيسى كيدي
انكار منكر للنسخ وتعلق متحمل بكبر مفتعل واما من انكر النسخ سمعا على الاطلاق فان كان يتعلق
بشيء فليس له الا دعوى الاستقراء وقد عرفت انها مكابرة للتحقق ووقوعه بين الشريعتين بل في الشريعة
الواحدة سيما في شريعتهم فانهم لشدة عنادهم وكثرة انكارهم على الله تعالى وخبث طويتهم ولوم سجيتهم
ما زالوا ينقلون من الاخف الى الاصعب واما العنادية فدعويهم اوضح في البطلان من ان يحتاج الى
الايضاح ان كان نبيا من الله تعالى وانه نبي صدق فهلا اتبعوه وقد دعاهم وقاتلهم على الخلاف واجلاهم و
ضرب عليهم الجزية واخزاهم وكتاب الله مشحون بدعوتهم وملامتهم وتكفيرهم والامر بانهم افتؤمنون ببعض و
تكفرون ببعض واما ابو مسلم فقد اختلف النقل عنه فالمعروف انه كان ينكر وقوع النسخ على الاطلاق
وظاهر العلامة في التهذيب والنهاية انه كان ينكر وقوعه في كتاب الله والمحكي عنه من الاحتجاج انه كان يتعلق
بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولو كان ناسخا لما قبله او نسخ بعضه
بعضا لكان مخالفا له والمخالف يبطل ما يخالفه فيجيئه البطلان من بين يديه ما قبله ومما بعده اي مما ورد
على بعض اياته المنسوخ والجواب ان كلمة المفسرين بل المسلمين متفقة على ان المراد بها والله اعلم انه لا يكاد
يوجد فيما تقدمه من الكتب الالهية ما يبطله بل جاء مصدقا لها فيما اتفقت عليه كلمة الانبياء واستقام

عليه طريقه

الى
عليه طريقه سبيل الله من الدعاة الى الله تعالى والدلالة على عدله وتوحيده والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعود
كل خير ويذود عن كل شر ويدل على مكارم الاخلاق وينهى عن مساويها الى غير ذلك من مشتركات الشرائع
وان خالفها في بعض الفروع حسبما اقتضته الحكمة والمصلحة كما وقع مثله بين غيره من الكتب وكيف لا يرد
عليه بعد ذلك ما يبطله فان تلك سنة الله التي لا تبديل لها الا ما توهمه ابو مسلم كيف والمخالفة فيما اقتضته المصلحة
من الاحكام مما يقوم امره ويقيم الحجة في تنزيله ثم يقال لابي مسلم ماذا تقول فيما وقع من النسخ بين
الشرائع التي وما بين شريعتنا وبينها وليس يقابل شيئا اوليست قد نسخت ما قبلها من الشرائع وكذلك
شريعة عيسى وشريعة موسى كل نسخ ما قبله وان سنة الله في النسخ قديمة من لدن ادم ثم ما يقول فيما وقع
في شريعتنا من النسخ بل في القران الم ينسخ القبلة تجاه بيت المقدس كما قال تعالى سيقول السفهاء من الناس ما
ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم حولت الى البيت الحرام وانزل في ذلك قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
الم ينزل في عدة المتوفى عنها زوجها والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج ثم نسخت بقوله والذين يتوفون ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اولم يوجب
عليهم حين الحوا رسول الله صلى الله عليه وآله بكثرة المناجاة ان يتصدقوا قبلها فقال يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجويكم صدقة فلما رفضوا المناجاة عشر ليال كما حكى الزمخشري وغيره خوفا على المال ولم
يعمل بها الا علي بن ابي طالب فانه كان عنده دينار فاشترى به عشر دراهم وكان كلما اراد المناجاة تصدق
حتى نفدت ففضحهم منهم علما منه انها الخطة التي لا يصل اليها احد فقال تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم
صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون
الم يكلف الناس في الجهاد ان يثبت الواحد لعشرة حيث يقول يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا والله مع الصابرين ثم لما
ضج الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله نسخها عنهم بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة
صابرة يغلبوا مائتين وان يكن الف يغلبوا الفين الاية اوليس قد نسخ قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
باية المواريث وقيل بقوله صلى الله عليه وآله لا وصية لوارث وقيل بالاجماع وعلى الذين يطيقونه فدية بقوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وما اقتضاه قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم من الموافقة في تحريم الاكل والوطء

بعد النوم ودلت عليه السنة بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الاية وقوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله بقوله بعده لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله او اخران من غيركم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله الزاني لا ينكح الا زانية بقوله وانكحوا الايامى منكم وقوله لا يحل لك النساء بقوله انا احللنا لك ازواجك الاية وان تقدموا بين يدي نجواكم صدقة بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات وقوله قم الليل الا قليلا باخر السورة ثم الامر بالصلوات الخمس وحكى صاحب الاتقان عن ابن العربي ان كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار والتولي والاعراض والكف عنهم فهو منسوخ باية السيف وهي قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين الاية نسخت مائة واربعا وعشرين اية قال ومن عجيب المنسوخ قوله خذ العفو الاية فان اولها واخرها وهو واعرض عن المشركين منسوخ ووسطها محكم وهو وامر بالمعروف الى غير ذلك مما جاء ناسخا لما لم ينص عليه في الكتاب سواء اجروا عليه في صدر الاسلام او كان في غيره من الشرائع وهو الكثير الفاشي وما يحكى عن ابي مسلم من الجواب عن الاربعة الاول بان التوجه الى بيت المقدس ما وجب كما اذا اشتبهت القبلة فلا يكون حكما زائلا بالكلية وبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية لجواز وقوعه كما اذا امتنعت عنها في اول الحول وسكن الى الحول وح فيكون مخصصا لا منسوخا وبان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك لان الغرض من الامر بالصدقة تمييز المؤمنين عن المنافقين بالامتثال وعدمه وقد حصل الغرض فارتفع الحكم وبان العشرين لو كانوا ابطالا والمائتين ضعافا غير لا يضطربون خوفا وجب الثبات فلا يكون حكمها زائلا بمكانه من التعسف ولهذا اما الاول فلان التوجه الى بيت المقدس لا يجب كما قال وانما يجب عند الاشتباه التوجه الى الجهات الاربع واتفق ان بيت المقدس في احداها وهي جهة المغرب فجاء التوجه بالتبع واما الثاني فلان الحامل تعتد بابعد الاجلين كما انما كان فان سكن الحمل حولا لم يجب الا عتداد لمكان الحول بل لاستمرار الحمل وجاء انتظار الحول بالتبعية والحاصل ان الحكم في الاول كان هو وجوب التوجه الى بيت المقدس في كل حال وفي الثاني انتظار الحول في كل حال حاملا او غير حامل وقد زال ذلك قطعا فكيف لم يزل بالكلية بل بقي وجوبها في بعض الاحيان فيكون تخصيصا لا نسخا قلنا قد زال بالكلية وما ظننت بقاءه فيه فالواجب غيره ويجيء هو بالتبعية لملازمته للواجب واما الثالث فلم يزد ان دل على علة النسخ وسببه فان الحكم انما ينسخ عند انتهاء مدته وزوال سببه الباعث عليه سواء قلنا ان النسخ عبارة عن الرفع الظاهري او الانتهاء

فر البغير

الواقعي وهذا اولى مما اجاب به العموم من منع كون السبب ذلك والا لزم كون من عدا علي عليه السلم من الصحابة منافقين وذلك باطل اتفاقا فان ما ذكره ان لم يكن سببا فهو خراب اذ الاسباب الظاهرة ثلثة امور احدها ما ذكرناه اولا من التمييز والثاني ما ذكره ابو مسلم والثالث سد خلة الفقراء بكثرة ما يعود عليهم من صدقة المناجاة لكثرة حاجة الناس الى المناجاة لكنا نمنع ان يكون اكابر الصحابة وخيارهم ناجوه اللهم الا ان يقال ان امتياز المنافقين كما يكون بالمناجاة بدون الصدقة كذلك يكون برفض المناجاة في هذه المدة الطويلة عشرة ايام ايثارا للدريهمات على النظر الى طلعة رسول الله ص والانتفاع بمناجاته ويجاب بان ذلك واقع كيف كان الا ان يدعى ان مدة الحكم كانت قصيرة كما قيل ساعات ثم لم يلبث ان نسخ ثم اني وجدت صاحب المنهاج قد خالف القوم واجاب بما اجبنا واما الرابع فبعد تسليمه يكون خصوصية العدد غير معتبرة كما لو زاد وا على المائتين والحال هذه وبالجملة الحكم الاول المنوط بخصوصية العدد قد زال قطعا ثم ما يصنع بما عدا ذلك مما ذكرنا وما لم نذكر **فصل** لا يرد النسخ من الحكيم تعالى الا على ما صح انتفاؤه من الاحكام وذلك كالاحكام المتعلقة بالافعال التي يحسن ان يؤمر بها ونهي عنها اذ هي ظهرت الحكمة في ذلك ام لم تظهر وذلك كما مر ذكره من متعلقات الاحكام المنسوخة وكلما كان كذلك يصح ورود النسخ عليه كالقيام في الصلوة وحرمة البيع عند النداء الى غير ذلك اي انه بحيث لو ورد عليه النسخ لم يمتنع لكنه لم يرد بخلاف ما لا يحسن فيه الا احد الامرين فانه يمتنع ورود النسخ على الحكم المتعلق به وذلك كل فعل يحكم العقل بحسنه واستحقاق فاعله المدح او قبحه واستحقاق فاعله الذم كالعدل والاحسان والظلم والعدوان وغير ذلك من مشتركات الشرائع مما قامت عليه الادلة العقلية ونطقت به البراهين القطعية ومنه معرفة الله لوجوب شكر المنعم الذي لا يتم الا بمعرفة ما يليق به وذلك لا يتم الا بمعرفته فلا يرد النسخ على احكام امثال هذه الافعال اذ لو صح نسخه للزم انفكاك حكم الشرع من حكم العقل وقد ثبت في علم الكلام التلازم بينهما **وذكر العلامة للنسخ اي للحكم به شرائط احدها** استمرار الحكم السابق بمعنى كونه لولا عروض الناسخ لكان ثابتا مستمرا الا ان ذاته تقتضي الدوام والاستمرار فان ذلك من الموانع على ما عرفت ولا نعني ان الخطاب الدال عليه مقيد بذلك كما فعلوا اذ اما فان في جواز ورود النسخ على مثل ذلك خلافا سيأتي ان شاء الله تعالى **الثاني** ان يكون ثبوت الحكم المنسوخ وما به النسخ بدليل شرعي اذ لو اما اذا كان ثبوت الاول بدليل عقلي كما في ورود الاحكام على الاباحة والبراءة الاصليين او الثاني

كا في زوال الحكم بالنوم ونحوه فان شيا من ذلك لا يسمى نسخا اصطلاحا الثالث تاخر الناسخ احترازا عن المقارن
كالمخصصات المتصلة الرابع عدم توقف الفعل لغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل فورود ما يدل على نفي
الحكم عما بعدها كاني لا تصوموا الليل لا يسمى نسخا اذ لا حكم بعد بلوغ الغاية فرع قلت هذه الامور كلها داخلة في
مفهوم النسخ ماخوذة في حده فلا وجه لجعلها شرائط لان شرط الشي وما يخرج عنه ويتوقف عليه ولئن تسامح
في تسميتها شرائط فكان يمكن ذكرها في الحد عن اعادتها ثم ان الاول يغني عن الرابع لان المغالبس كيف لولا
النسخ لكان ثابتا وقد بين ان الموقت كما يمتنع ورود النسخ عليه بعد البلوغ الى الغاية لعدم ذلك يمتنع وروده قبل
بلوغها لما سياتي من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل ولا ريب ان نسخ ما بقي من الامر نسخ قبل حضور وقت
العمل فانك اذا قلت اكتب اليوم الى الليل كان بمنزلة التخصيص على طلب فعل الكتابة في كل وقت من هذه
المدة وكان بمنزلة ان تقول له اكتب في هذا الوقت اكتب في ذلك الوقت الى ان تستوفي جميع اجزاء
تلك المدة والنسخ على اي جزء من اجزاء ذلك الوقت ورد يكون نسخا قبل حضور الوقت ومن هنا امتنع ورود
النسخ على ما نص على استمراره وتابيده كما سياتي ان شاء الله تعالى وح فقد حصل بالرابع ما لم يحصل بالاول والا
ان يقال ان المغالبس ما يطلق وفانه لولا النسخ لكان مستمرا وان كان ثابتا الى تمام المدة اذ الظاهر من
الاستمرار الاطلاق وعدم التقييد التحديد ويكفي في النسخ ان كون المنسوخ مدلولا عليه بالخطاب الشرعي ولو بواسطة
القرينة الخارجية كالتكرار المستفاد من الصيغة بواسطة القرينة ولا يشترط كونه معنى وضعياله وكيف والمنسوخ
في الاكثر من ذلك القبيل وقول بعضهم ان الخطاب في مثله غير دال على المنسوخ ولا متناول له بل الدال هو القرينة
جار على خلاف التحقيق من ان للقرينة دخلا في الدلالة والتحقيق ان الدال هو المجاز بشرط القرينة ثم من الناس
من شرط في النسخ ان يكون الى بدل والتحقيق انه قد يكون لا الى بدل كما في نسخ الصدقة بل والاعتداد بالحول
لكن لا بد من لفظ يدل على النسخ وكذا حيث لا يكون البدل ضدا كما في نسخ صيام عاشوراء الى رمضان
اما اذا كان ضدا فمن وضع الضد دليل على زوال ضده **فصل** لا كلام في جواز
النسخ قبل الفعل لان مدار حسن النسخ على انقضاء مدة صلاحية التكليف بالفعل فعل المكلف ام لم يفعل
اذ لا دخل للامتثال في ذلك انما النزاع في انه هل يجوز قبل حضور وقت الفعل ام لا فاكثر الاشعرية والشيخ
المفيد على الجواز وجل اصحابنا كالشيخ والسيد والعلامة وغيرهم والمعتزلة والصيرفي من الاشاعرة واكثر
الحنفية

الحنفية وبعض الشافعية على المنع ومن الناس من توقف احتج الاولون بامور احدها
ما دل على ثبوت المحو والاثبات من اية ورواية ومتى صح عليه المحو ومن المعلوم ان نسبة الاشياء اليه على
حد سواء ثبت المطلوب اذ ليس النسخ قبل الوقت الا محو العبادة قبل وقتها الثاني انه تعالى امر النبي صلى الله عليه وآله
ليلة الاسراء بخمسين صلوة فلما مر بموسى اشار عليه بالرجوع والاستحطاط وقال له ان امتك ضعفاء لا يطيقون
ذلك فرجع وسئل الله تعالى في ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس ومن المعلوم انه قبل حلول
الوقت الثالث انه نسخ وجوب تقديم الصدقة على المناجاة ومن المعلوم انها لم تجب على احد سوى
علي عليه السلام لانهم اجتنبوا المناجاة وانما تجب عند ارادتها فقد نسخت عنهم قبل حلول وقتها فان وقتها
وقت وجوبها الرابع انه صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه منهم ثم نسخ قبل الرد بقوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار الاية الخامس انه قال احلت لكم ساعة من نهار ثم
ذلك منع من القتال فيها السادس انه تعالى امر ابراهيم بذبح ولده ثم نسخه قبل الفعل اما انه امر فلقوله
يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر على انه قد اقدم على الذبح وعلى ترويع الولد
فلو لم يكن مامورا به لامتنع شرعا صدوره مثله منه عقلا فالاول وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء العظيم المبين وقوله
وفديناه بذبح عظيم واما انه نسخ قبل وقت الفعل فلانه لم يفعل ولو دخل الوقت عد عاصيا السابع
ان صحة الارتفاع تدور على تحقق التكليف به ولما كان التكليف ثابتا قبل حلول وقت العمل صح نسخه
رفعه بالنسخ قبل ذلك كما صح رفعه بالموت لكن فانهما سيان في قطع علاقة التكليف عن المكلف الثامن
انه لو امتنع النسخ قبل وقت العمل للزم ابطال النسخ من راس اذ كل نسخ رفع للحكم قبل حلول وقت المنسوخ
اعني ما بعد ذلك كيف لا والنسخ حين الفعل وبعده ممتنع التاسع انه اذا جاز الامر بشرط
انتفاء المانع مع علمه بالمنع كان يامر زيدا بفعل في غد ثم يعوقه قبل غد عائق فليجز الامر بالفعل بشرط انتفاء
الناسخ مع علمه بالنسخ واجاب المانعون عن الاول بانها انما تدل على محو ما شاء
لا على ان محو العبادة قبل وقتها مما شاء مع قيام الدليل على المنع على انه قد جاء فيها معان اخر مرت فيما حكينا
عن الرازي وعن الثاني تارة بالقدح في الخبر فان حديث المعراج من المتواترات المشهورات فكان يجب ان
يكون هذا كذلك لكنه احاد على انه قد اشتمل على باطل لا يصح اعتقاده في الشريعة وهو اقدام الانبياء على

مع عدم الفعل كان عاصيا ولا

معاقب بذلك

بو المتون المعاين در سفاين

بكثرة المراودة وعدم تمكن الاوامر المطلقة بالقبول وتعليق المصالح الدينية بشوة الخلق وآرائهم وبانه التكليف
بالخمسين ان كان لطفا للمكلفين فكيف لم يكلفهم بها وان لم يكن فكيف فرض عليهم ذلك واخرى
بان ذلك يقتضي بالم يلزم الخصم من النسخ قبل علم المكلف بالتكليف فان تعلل الخصم في اجازة ما وقع
فيه النزاع من النسخ انما كان بان الغرض من التعبد بالمنسوخ هو العزم على الفعل والاعتقاد لوجوبه وهو منتف
لعدم علمه فان قلت رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد المكلفين وقد علم فحصل الغرض على انه ان فات ذلك فقد حصل
ما هو اعم فانه طارح بالخمسين الى موسى وامره بالمراجعة والاستحطاط مرة وقال لموسى ع اني استحيي ان
اراجع ربي عز وجل قال الله قد جعلتها خمسا بخمسين ومن هنا يظهر الجواب تمام في الاول من دعوى الاشتمال
على الباطل وذلك انا نقول ح ان اللطف في الخمس وانما عرض الخمسين لهذه الثمرة العظيمة وليفوز
في سائر مراتب التكليف الواقع فيها بأجر التسليم واما كونه خبر احاد فالمسلم احتجاجه الاهم الا ان يخص النسخ
فيما علا ما كان لسؤال وتفرع كهذه القضية لظهور فائدة التكليف ح قلت قصارى علمه ان يكون علة في
تعلق التكليف به ويجز التعليق بشكر المكلفين فلوازم الفائدة فيتبع وصيرورة الخمس بمنزلة الخمسين في الاجر
ان تم انما يصح عرض الخمسين لا على وجه التكليف لكنه ح لا يكون نسخا اذ النسخ رفع الحكم وانتهاء مدته بعد
ثبوت التكليف به في الواقع والمفروض هنا خلافه وحاصله الامر ان هذا ونحوه من العرض قبل التكليف الوقعي
ان جوزناه في جنابه تعالى كما يقع في الناس لم يكن نسخا وخرج عن محل النزاع وعن الثالث ان النسخ
فيها لم يقع الا بعد حضور وقت العمل وذلك ان الصدقة لم تكن موقتة كالصلوة بل متى اراد المناجاة و
كل جزء من الوقت الواقع بين التكليف والنسخ كان صالحا لان يقصد وافيه المناجاة ويتصدق فيها
والحاصل ان وقت غير الموقت يحل بالتمكن منه ومما اجاب به شارح الزبدة من ان الكلام انما هو فيما لم يتلبس
به اصلا وقد تلبس بها امير المؤمنين ع ان لم يتناوله ما ذكرناه فلا وجه له وعن الرابع بما مر في الثالث
وقولهم ثم نسخ قبل الرد كانه وقع على سبيل الوهم والا فلا نزاع في جوازه قبل الفعل على ان الواقدي روى
ان ابا جندل لما رده النبي صلى الله عليه وسلم الى قريش اكان مع جماعة من اسلم من قريش وجعل يمنع من قدوم الهجرة على اهل
مكة فارسلت قريش الى النبي صلى الله عليه وسلم تسئله بارحامها الا رد ابا جندل والذين معه اليه وان لا يرد احدا جاء اليه
وعلى هذا فالعهد الذي وقع بينه وبينهم في الحديبية لم يبق على حاله كي يحتاج الى النسخ وعن الخامس

ان اباحة القتال في تلك الساعة لا تقتضي وقوع القتال فيها لعدم وجوب ايقاع المباح فلا يمتنع ان يكون
نهي عن القتال بمكة بعد تلك الساعة على ان قوله احلت لي مكة ساعة لا يدل على اباحة القتال بل لعله اراد
بذلك قتل قوم معينين كابن اخطل وغيره ومع ذلك فلا يكون النهي عن القتال نسخا وعن السادس تارة بمنع وقوع
الامر بالذبح بل الواقع هو الامر بمقدماته من الاضجاع والقبض على المدية ثم لما امر بذلك عرض له ظن غالب
بالذبح والذي يدل على ان الامر الذي وقع في الرؤيا انما كان بالمقدمات انه لما جاء بها قيل له قد صدقت
الرؤيا ولو كان مأمورا بالذبح لقيل له قد صدقت بعض الرؤيا واما قوله افعل ما تؤمر فهو وفاء المستقبل من
الذبح واخرى بمنع وقوع النسخ بل ذبحه فقد روي انه كلما قطع عضوا من الحلق وتعدى الى غيره وصله الله تعالى
ويمنع اشتراط بطلان الحيوة في حقيقة الذبح وانما هو قطع عضو مخصوص على الاطلاق فانه في ذبح هذا
الحيوان ولم يمت بعد فاما ما روي من ان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد وكان اذا امر ابراهيم السكين
لم تقطع شيئا لو تم لكان التكليف بالذبح مع ذلك تكليفا بالا يطاق ولا يخفى ضعفهما اما الاول فلكونه
خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل ومر في قوله ما تؤمر الى المستقبل انما يقع ممن ليس له خبرة بمواقع كلام
العرب وانما اراد افعل ما امرت وانما اتى في هذا المقام بالمستقبل لحكاية الحال وبيان انك الان مأمور
تحريضا على الامتثال واما الثاني فلو وقع لاشتهر عادة لكنه رواية والوجه الجواب بانه ع ما اقدم
على الفعل الا وقد دخل وقته ثم لما اخذ في المقدمات جاء الفرج بالنسخ فكان نسخا بعد دخول وقت الفعل
فكانه عقل من الامر بالذبح المبادرة فاما ما قيل من انه منام لا اصل له ولا يثبت به امر فلا تكليف ولا نسخ فخطأ
لا يلتفت الى مثله كيف لا ومنام الانبياء وحي عليه معولهم واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان وحي
النبي كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وذلك ان نبوته و
الايحاء اليه كان في ثلاث وعشرين سنة ستة اشهر منها في المنام وقال ما احتلم نبي قط اي ان الشيطان لا يتمثل له
في المنام كما يتشكل لاهل الاحلام ولو كان منام ابراهيم خيالا لا وحيا لم يجز له الاقدام على الذبح المحرم بمجرده
ولما سماه بلاء مبينا واحتاج الى الفداء وعن السابع بمنع دوران الرفع على عدم التكليف فانه اول الكلام
بل عليه وعلى دخول الوقت ثم منع تكليف من علم موته قبل تمكنه من الفعل بل نكشف بالموت انه لم يكن مكلفا
بالفعل مع من كلف به وعن الثامن بانها مغالطة من اشتباه الحكم المنسوخ بالعمل الباقي المنسوخ بنسخ الحكم والمنسوخ

قبل حلول وقته انما هو العمل السابق ولا كلام فيه انما الكلام في الحكم المنسوخ وذلك انما يصح بعد حلول وقته
وعن التاسع بمنع الملتبس عليه وذلك لانه ان كان امره على الاطلاق ثم نسخه بعد ذلك تكليف بالايطاق
وان كان مشروطا بعدم المانع فانما يصح ممن لا يعلم بعروض المانع اما من علم فلا نعم يتوهم مثله حيث يتوجه
الامر الى جماعة ثم يعرض المانع لاحدهم فيظن انه في حق الممنوع تكليف مع العلم بعروض المانع ولكن عروض
المانع دل على انه لم يكن مكلفا معهم وانه غير مراد بالخطاب فيكون تخصيصا للخطاب على انه تقييد الامر وشرط
ورود النهي عنه انما يكون لرفع التنافي بين الامر والنهي من جهة اقتضاء الامر كونه مصلحة في ذلك الوقت والنهي
كونه مفسدة فيه لا من جهة كونه متنافيا على طلبهما معا وانما يتم ذلك بالتصريح بالشرط كان يقول فعلوا الشرط
ان لا ارفع ذلك عنكم وهو فيما نحن فيه مفقود فالتنافي بحاله موجود احتج الاخرون بوجوه
احدها انه لو جاز النسخ قبل حلول الوقت لكان اجمل ما يلزم من ذلك البداء المحال على الله تعالى وذلك لان من
امر ونهي انسانا واحدا بفعل واحد في وقت واحد على جهة واحدة فاما ان يكون ظن حسنه اولا فامر ثم ظهر قبحه فنهى
او حسنا فامر به اولا لكنه نهى عنه اجراء على خلاف الحكمة اذ يكون امره ونهيه سفها وهذا انما هو من غير ان يعرف مواقع الامر
والنهي لكن اجمل هذه الوجوه هو الاول لوقوعه من العقلاء الحكماء بخلاف الباقيات لكنه مع ذلك محال على الحكيم
تعالى الثاني انه لو صح ذلك لزم اجتماع النقيضين في الامر والمامور به اما في الامر فلاستلزامه كونه
مريدا كارها لشيء واحد في وقت واحد من وجه واحد من فاعل واحد واما في المامور به فمن جهتين احدهما
ان الامر لا يتعلق الا بما كان حسنا والنهي لا يتعلق الا بما كان قبيحا بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين
الثانية ان الامر لا يتعلق الا بما كان مصلحة والنهي لا يتعلق الا بما كان مفسدة بناء على قاعدة تعلل الا
الافعال بالغرض ونحوه فيلزم كون الشيء الواحد من جميع الجهات حسنا قبيحا مصلحة مفسدة وذلك محال
الثالث انه يلزم ان يكون الكلام الواحد الذي هو حقيقة واحدة امرا ونهيا لشيء واحد في وقت واحد وهذا
انما يلزم بناء على اصلهم في الكلام النفسي وان الخطاب عبارة عنه واورد على الاول انه انما يلزم
البداء لو لم نقل انه تعالى عالم بما يؤول اليه الامر من النسخ وما كان امره اولا للخفاء فتجه ذلك لما سيأتي وعلى الثاني
اولا انه مبني على قاعدتين ممنوعتين عندنا وهما قاعدتا التحسين والتعليل وثانيا بعد التسليم ان التكليف
كالتحسين للحكمة تنشأ من المامور به والمنهي عنه فقد تحسن لحكمة تتولد من نفس الامر والنهي فان السيد قد يقول لعبده

اذهب غدا الى الضيعة راجلا وغرضه حصول الرياضة في الحال وتوطين النفس والعزم على الاداء ولكن
نقول اذا كان عالما بما يؤول اليه الامر من امره بالقبيح او نهيه عن حسن او لم يعلم ماذا صنع فان ذهبت
تمنع قاعدة التحسين قلنا ان منعتم الحسن والقبح العقليين فما كنتم لتمنعوا الشرعيين فقد جمعهما بالامر و
النهي على الفعل الواحد من جميع الجهات فيلزم اجتماع النقيضين فان قلت لا تناقض بين
الشرعيين اذ هما عبارتان عن الامر والنهي ومن المعلوم عدم استحالة جمعهما على شيء واحد غاية ما هناك ان
الحكمة تمنع من ذلك فلا بد من وجه والوجه ما قدمناه من الحكمة المتولدة من نفس الامر والنهي قلنا اول ما في
هذا ان ذلك كان مبنيا على التزام قاعدة التحسين والكلام الان على المنع ومع فلا يحتاج بناء على اصلك
الى وجه اصلا ويجوز عليه تعالى ان يامر وينهى عن شيء واحد من جميع الجهات لا لداع وفي ذلك ابطال
الحكمة ونسبة السفه اليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم ان مثل هذا العبد لتسليم وقوعه من الله تعالى كما يقع في
الشاهد لا يكون التكليف الثاني فيه نسخا لان الاول انما كان للاختبار والابتلاء ولم يكن الفعل فيه مرادا
بل كان في صورة التكليف حتى جرى بذلك الزجر والنسخ في ثبوت التكليف وعلى ذلك نقول النسخ لا
يتفرع على تحقق التكليف بالمنسوخ في الواقع بل على ظهوره وما نحن فيه كذلك فنقول لا بد في النسخ من
تكليفين محقق وظاهر والاول هنا منتف فيمتنع فاما ما اشتهر ايراده على الوجهين من ان البداء واجتماع
النقيضين انما يلزمان لو اتحد متعلق الامر والنهي وهو ممنوع لجواز تعيين اما ان يكون النهي متعلقا بغير
ما تعلق به الامر لا بعينه فانه اذا قال مثلا صل عند الغروب صلوة ركعتين فانما يريد صلوة ما بهذا العدد ثم اذا نسخ
ذلك وقال قبل الغروب لا تصل ركعتين عند الغروب فما كان لم يرد بذلك الفرد بعينه وانما يريد الفعل فردا ما
من الصلوة بهذا العدد لكن بحيث يكون مماثلة لتلك لا مايز بينهما الا التشخص لا فراد احادها تحت الفرد المنتشر وبالجملة
يصدق على كل منها انها صلوة ركعتين او بان الامر انما تعلق باعتقاد وجوب الفعل فمما لا ينبغي ان
يلتفت اليه اشكل لان الامر والنهي انما تعلقا بالطبيعة وهي امر واحد فمن اين جاءت هذه المماثلة المستلزمة بالمغايرة
وعلى فرض كون متعلق الطلب هو الفرد دون الطبيعة فتعلق الامر والنهي بالفردين المتماثلين ممتنع لاستحالة
كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة مع اتحاد الوقت والا فلا تماثل سلمنا ولكن توجيه الخطاب بهما نحو المخاطب
يمتنع خصوصا على الحكيم لعدم تمكن المخاطب من التمييز بينهما فلا يعرف فائدة في تعليق الامر باحدهما والنهي بالاخر ولو

اعتضيناه من هذا كله فلا نسخ ح لاختلاف المتعلقين ودعوى ارادة الاعتقاد من الامر دون الفعل لا تصدر ممن
له ادنى معرفة بمحاورات الناس ثم هذا الكلام كله بالنظر الى الموقت الذي لا يزيد وقته عليه واضح ان ح
وقته صح نسخه بالاجماع فعل ام لم يفعل والا فالنزاع واما بالنظر الى غير الموقت كصلوة الزلزلة واداء النذر
المطلق او الموقت بوقت يزيد عليه كالصلوات الخمس فان وقع الفعل ومضى تمام الوقت من القسم
الثاني فلا اشكال في النسخ ايضا انما الاشكال فيما اذا لم يقع الفعل وحضر بعض الوقت فهل يصح النسخ
لتحقق وقت ايقاع الفعل كان يكلفهم بالصلوة اذا زلزلت الارض ثم لما زلزلت ومضى من الوقت ما يسع
الصلوة ولم يصلوا رفع عنهم ذلك التكليف ونسخه او لا يصح بناء ان ما بقي من الوقت داخل في الامر و
متعلقا به مراد قطعا ولا يصح النسخ في المقطوع به وانما يصح في الظاهر وذلك انه لا يصير موسعا الا في الوجهين
الا بالتخصيص كان يقول الآن بعد ما مر ثبت وصل الظهر من الزوال الى الغروب فلو نسخ وجوب الظهر
مثلا بعد ان مضى من الزوال ما يسعها لكان رجوعا عما نص عليه واصل الاشكال ونشاؤه هو انه اذا نسخ
بعد غروب الشمس مثلا كان النسخ كاشفا عن كون التكليف في ذلك اليوم ولا مانع من ان يكون مصلحة
في ذلك اليوم مفقودة فيما بعده وكذا فيما زاد على ذلك بطريق اولى اما اذا لم يمض تمام الوقت فلو نسخ
فلو نسخ لكان التكليف كاشفا عن كون التكليف في تلك الآن مثلا واختصاص بعض الوقت المقدر
للعمل بالمصلحة دون بعض ما يبعد وح فنقول اي مانع من ذلك ولا دخل لطول المدة وقصرها في كون
التكليف فيها مصلحة او مفسدة فانا نفرض ذلك في الموسع المطلق بعد مضي المدة المتطاولة فالحكم
هناك ايضا بامتناع النسخ وتقدير الوقت للعمل لا يمنع من صلاحية البعض اختصاص البعض بصلاحية
التكليف واقتضى ما هناك انه اذا استمر التكليف صح ايقاع العمل في كل جزء منه وبالجملة فكون الوقت
صالحا لان يعمل فيه هذا العمل على فرض التكليف لا يستلزم كون التكليف بهذا العمل مصلحة للمكلفين
في هذا الوقت كلا يخفى فتة ونحن نقول بناء على اشتباه من البداء الجائز عليه تعالى المبني على ثبوت
لوح المحو والاثبات حسبما تقدم فاي مانع من وقوع النسخ قبل حضور وقت العمل في الكل وح فيكون
التكليف كصلوة خمسين مثلا ثابتا في الواقع ولكن في لوح المحو فلما تضرع النبي صلعم ونال التخفيف محاه و
اثبت الخمس وكذلك نقول في تكليف ابراهيم ع بالذبح وان كان في غنى عن التزام ذلك فيه الا ان الظاهر

انه من

هو الموفق المعين و به نستعين و هو حسبي

انه من هذا القبيل وعلى هذا فيكون الحكم المنسوخ شاملا من بين ضرب يرد عليه البداء لان ثبوته كان في لوح
المحو وقد علم ان الله سبحانه من المكلف بحيث لا يمر عليه زمان وهو مكلف به وانما اثبته واعلمه بانه مكلف
لداع من الدواعي وهو هاهنا ذا وهذا كالخبر بوقوع امر ثم يدفع بالسؤال والصدقة عنه وبالجملة التكليف
بالمنسوخ في هذا الضرب مشروط كصلوة الخمسين مثلا بعدم السؤال والمراجعة والذبح بعدم توطين النفس
والعزم على الارادة وتسليم الغلام لامر الله تعالى فلما انتفى الشرط انتفى المشروط كما ان المكون في الخبر كذلك

الضرب الثاني ان يكون الحكم ثابتا في الواقع للمنسوخ حتما على الاطلاق من غير شرط كما هو الغالب
المعروف عمل به ام لم يعمل به ولا تعلق للبداء به في مثل ذلك كاستقبال البيت المقدس والاعتداد بالحول
والصدقة قبل المناجاة وغير ذلك فان التكليف بالحكم فيها اعني وجوب هذه الامور قد ثبت في الواقع
ولم يرد عليه بداء والنسخ انما تعلق بعد ذلك لا باصل التكليف كما في الضرب الاول فقد بان الفرق
بين الضربين وبين البداء والنسخ وما وقع لبعضهم كالصدوق من جعل النسخ على الاطلاق قسما
من البداء مبني على التوسعة في البداء واطلاقه على كل تغير وتبديل **فصل** النسخ كما يكون الى
بدل كما في القبلة والصوم كذلك يكون لا الى بدل كنسخ وجوب الصدقة بين يدي النجوى ووجوب الامساك
بعد النوم في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي بقوله ع الا فادخروا والمحاسبة على ما في النفس الى غير ذلك
وليس منه نسخ الاعتداد بالحول واثبات للعشرة وان كان في الحقيقة رفعا لما زاد على الاربعة والعشرة
من الحول واثبات الواحد لما زاد على الاثنين الى العشرة لكنه بعد ان نسخ كان تكليفا آخر ولم يعلم غاية ما
هناك ان متعلق التكليف اللاحق بعض من متعلق التكليف السابق فان قلت اذن فحكم نسخ الاول
لا الى بدل ولا اقل من الاباحة لان افعال المكلفين لا تكاد تخلو من حكم من الاحكام الخمسة قلت قد قيل في
ذلك ان مدار الفرق على النص فان كان الحكم المنتقل اليه الفعل بعد نسخ الاول منصوصا عليه في خطاب
الشارع كان النسخ الى بدل وان كان اباحة وان لم ينص عليه فالنسخ لا الى بدل وان كان الى الاباحة
ايضا لكنها الاصلية لا الشرعية وعليه فنسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي الى بدل لقوله ع في نسخه الا فادخروها
كالاقالة الصدقة مع انهم عدوا في النسخ لا الى بدل نسخ وجوب الامساك بعد النوم وانت تعلم ان
الاباحة هناك منصوصة بقوله فالآن باشروهن وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم واما اول

الظاهر ان مرادهم بالبدل الحكم المبتدأ بعد النسخ لا ما يلزم من النسخ بعض علیه ام لم يبق وهو ثم عد ابن الحاجب
وغيره نسخ الادخار الا بدل ولا ريب ان العدول في نسخ العدة ونسخ القتال انما هو الى حكم مبتدأ لا الابدل
غير لازم من نسخ السابق بخلاف الادخار وان نص عليه فلا تغفل ومن الناس من زعم ان البدل ليس من الط
النسخ فلا يصح النسخ الا ببدل محتجا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وذلك
ان المشركين واليهود قالوا الا ترون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه فنزل لانه يذهب بشيء الا الى
بخير منه او مثله والجواب ان اقصى ما تدل عليه الآية ان كل آية تذهب بها حسبما توجبه الحكمة وتقتضيه المصلحة
من ازالة لفظها وحكمها معا او من ازالة احدهما لا الى بدل او الى بدل نأت بخير منها للعباد اي بآية يكون العمل بها
اجوز للثواب او مثلها في ذلك وذلك لان نسخ الآية ازالتها ونسئها تأخيرها وازالتها لا الى بدل ومن الله
اذهابها من القلوب بعد الحفظ وليس فيهما ما يدل على انه اذا نسخ حكما اثبت مكانه حكما آخر وليس ثبوت الآية
الملائمة لها بدلا من المنسوخ والمنسأ في محل البدل منه بضرورة لازمة بل من الجائز انه اذا ذهب بآية من باب جاء بأخرى
في باب آخر اما مثلها في افادة الثواب او افيد والمراد انه ما يرفع عنهم وجهان الثواب لكن الا اقيل عليهم بخير منه ولا
اقل مثله في الافادة فكيف يكون بعد هذا تبديله وتغيره وهو على كل شيء قدير وهذا الذي اراده من اجاب
فيما حكى صاحب الاتقان بان كل ما نسخ الان من القرآن ولم ينسخ فهو بدل مما قد نسخت تلاوته وكل ما نسخ
الله من القرآن مما لم نعلمه الان فقد ابدلنا علمه وتواتر الينا لفظه ومعناه سلمنا ان المراد الحكم اي بحكم هو
ولكن اعم من ان يكون متعلقا بالفعل الذي تعلق به الحكم المنسوخ او بغيره من الافعال حتى يكون المعنى ما ازلنا عنهم تكليفا
الا كلفناهم بآخر انفع منه وان لم يكن متعلقا بذلك الفعل ومن الناس من اجاب بان الآية بعد النسخ و
الاتيان اعم من الكتاب والسنة لانه صلعم لا ينطق عن الهوى بل بوحي من الله تعالى ثم بحث لا يأتي بآية نكى الرواية وفيه
ان الظاهر بآية مثلها على ان لم ينسخ ولم يأت بدله في ذلك المقام انه ربما لم يأت بآية رواية فان اخبر ابا الرواية
في اي مقام كان في اي الكتاب مفاده عن الرجوع الى الرواية وربما اجيب بان المراد بالخير ما كان
اكثر ثوابا وعدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته وفيه ما مر من ان الظاهر كونه آية لا عدم ما مرفا وان العدم لا يوصف
بما يأتي به وليس في الآية ما يوجب الا ان بالتكلف فانا لو اغمضنا عما اسلفنا في الجواب فاقصى ما هناك انه عام مخصص
بما وقع من النسخ لا الى بدل على اليقين كما شئنا ولو سلم فقصاراه ان تدل على عدم الوقوع لكن النزاع في

الجواز

الجواز وقد ظن قوم ان وجه النسخ منحصر في الانتقال الى ما هو اخف ان لم يكن الا العدم الصرف للآية الكريمة
فان الانتقال الى ما هو اثقل او الى المساوي ليس بخير انما ذلك هو الاخف ولقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وانت تعلم ان المكابرة في كثرة الثواب لا في خفة العمل وعرفت ان المراد ثانيا
بما هو اعود عليهم واجدى لهم وقد قلنا ان المراد خيرا منها او مثلها في الاعجاز ولنعلم ان ارادة اليسر والتخفيف اما
في الاخرة لئلا يؤدي الى كثرة التخصيص او في غير العبادات من التكاليف التي شرعت لاقامة النظام فانها كلما قلیة من
ثقلت كانت اعود باليسر والتخفيف بل في العبادات حيث لم يكلف بما فيه مشقة كالمنع من كان في
استعمال الماء بالضرب على الارض ومن شق عليه القيام في الصلوة بالقعود الى ان بلغ الى النسخ ولكن اغمضنا
عن هذا كله قلنا مخصص وباب التخصيص واسع ثم نقول ان النسخ تابع للمصلحة فربما كانت المصلحة في التكليف
بالاثقل ثم ان القراءة المعروفة ننسها من الانساء وقرئ ننساها من النسيان والفرق بينهما ان
اذهابها من القلوب بعد الحفظ وذلك كما اخرج الطبري فيما حكى صاحب الاتقان عن ابن عمر قال قرأ رجلان
سورة اقرأهما رسول الله صلعم فكانا يقرآن بها ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فاصبحا غاديين
على رسول الله صلعم فذكرا ذلك له فقال صلعم انها مما نسخ واخرج ابن ابي حاتم عن ابي موسى الاشعري قال كنا نقرأ سورة
نشبهها باحدى المسبحات فانسيناها غير انا قد حفظت منها يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون
فتكتب شهادة في اعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة وبالجملة النسي قسم مما نسخت تلاوته والا من بلغ
في القلوب وان لم يؤذن لهم في تلاوته على انه من القرآن لا كما سيأتي في سورة الوتر واما المنسأ فقد
اختلفت كلمتهم في تفسيره فقيل انه اخير الآية اذهابها لا الى بدل قالوا ولذلك تفارق النسخ فانه ازالتها
الى بدل بناء على انه لابد في النسخ من البدل وقيل تأخير الناسخ منها كآية السيف والامر بالقتال فانها
لم تنزل في اول الاسلام حين الضعف وقلة الناصر بل امر واثق بالصبر والكف عن الاذى الى ان قوي
المسلمون واشتد ركن الاسلام فنزلت فان قلت المشركون واليهود انما عابوا تغيير ما نزل لا عدم ذكر
ما لم يثبت على انه يلزم ان يكون كان ناسخ منها فان الناسخ لا يتأخر الا الناسخ عليه قلت كان انكارهم
متضمنا للامرين احدهما تركه هذه الآية تلاوة او حكما وثانيهما الظاهر الثاني بعد ورود الآية الناسخة الآتية
قبل المنسوخ وما السبب في تأخيرها ونسئها فالآية ترد عليهم في النسخ من المنساه وفي المنساه من المنسوخ

فقد بان الفرق بين النسخ والنسيان والانساء مع انه واقع في الشريعة فلا معنى لانكاره كما نسخ عاشوراء
وهو اليوم العاشر او العشرة الى شهر رمضان وقد كانوا في بدء الاسلام مخيرين بين الصوم والفداء لمن
اطاق كما قال وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم عدل بهم الى التعيين وانه لا تثقل على كثير فقال
فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد امرهم بالقتال مشددا عليهم بثبات الواحد لعشرة بعد ان امرهم بالكف
عن اذاهم قبالهم حيث يقول ودع اذاهم ولكم دينكم ولي دين وكانت الصلوة ركعتين فنسخت الى اربع
واول ما وجب في الزنا الحبس في البيوت والتعنيف ثم عدل به الى الجلد والهجران ان لم يكن محصنا والرجم
ان كان **فصل** جمهور الاصوليين على ان النسخ كما يتعلق بالحكم مع بقاء التلاوة قد
يتعلق بالتلاوة دون الحكم وربما تعلق بكليهما وخالف في ذلك شاذ من المعتزلة فمنعوا من الاولين
واما الثالث فزعم انه لا نزاع في جوازه بل قال وامتناعه فلا يتصور منه ممن يقول بجواز النسخ
في القران قلت النزاع بين ابي مسلم وغيره انما هو في القران المتواتر الذي قال الله تعالى فيه لا ياتيه
الباطل فمن يقول بوقوع النسخ في القران يقول بوقوع القسم الاول فيه وهو ما نسخ حكمه دون
تلاوته وبالجملة النزاع هناك هل هذا القران المنزل للاعجاز مشتمل على ما هو منسوخ ام لا قال ابو مسلم لا
وقال الباقون نعم وعلى هذا فلا يجدي اجازة الثالث بعد منع الاولين في اثبات القول باشتمال
القران على المنسوخ بل هو ثم وح فلا يختص المنع هناك بابي مسلم ويشكل بان كلهم متفقون على اختصاص
المنع به فانهم لم يحكوه عن غيره احتج الاولون بالعقل والنقل اما العقل فلان التلاوة
حكم شرعي يثاب المكلف عليه قال صلعم من قرا القران واعربه فله بكل حرف عشر حسنات فكانت كالتكليف
في امكان اختلاف حالها في الصلاح والفساد بحسب الاوقات فمن وقت يكون التكليف بها مصلحة
واخر مفسدة فيجوز نسخها كما نسخ غيرها معه او بدونه واما النقل فمن الاول ما حكاه صاحب الكشاف
وغيره من المفسرين والاصوليين عن زر بن حبيش قال قال لي ابي بن كعب كم تعدون سورة الاحزاب اية قلت
اثنتين وسبعين اية او ثلث وسبعين فقال والذي يحلف به ابي بن كعب ان كانت لتعدل سورة البقرة
ولقد قرانا فيها اية الرجم قلت وما اية الرجم قال الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله و
الله عزيز حكيم وعن عائشة قالت سورة الاحزاب تقرا في زمن النبي صلعم مائتي اية فلما كتب عثمان المصاحف

المقدر

لم يقدر منها الا على ما هو الان وما حكاه ابو عبيدة بسنده الى ابي واقد الليثي قال جئت ذات يوم الى النبي
فقال ان الله يقول انا انزلنا المال لاقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو ان لابن ادم واديا من ذهب لاحب
ان يكون له ثان ولو كان له ثان لاحب ان يكون لهما ثالث ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله
على من تاب وما اخرجه الحاكم في المستدرك عن ابي بن كعب قال قال رسول الله صلعم ان الله امرني ان اقرا عليك القران
فقرا لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب ومن فيها ولو ان ابن ادم سال واديا من المال فاعطيه سال ثانيا وان اعطي
ثانيا سال ثالثا ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين الحنيفية لا اليهودية
ولا النصرانية ومن يعمل خيرا لن يكفره وما روي عن ابي موسى الاشعري قال نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت و
حفظ منها ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ولو ان لابن ادم الخ وعنه ايضا قد كنا نقرا سورة نشبهها
باحدى المسبحات فانسيناها غير اني حفظت منها يا ايها الذين امنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة تعملون فيه
في اعناقكم فتسئلون عنها يوم القيمة وعن عمر انا كنا نقرا لا ترغبوا عن ابائكم فانه كفر بكم ثم قال لزيد بن ثابت
اكذلك قال نعم وعنه ايضا انه قال لعبد الرحمن بن عوف الم تجد فيما انزل علينا ان جاهدوا كما جاهدتم
اول مرة فانا لا نجدها قال سقطت فيما سقط وعن ابن جريج عن ابي حميد عن حميدة قالت قرا علي ابي وهو ابن
ثمانين في مصحف عائشة ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
وعلى الذين يصلون الصفوف الاول قالت قبل ان يغير عثمان المصاحف وعن مسلمة بن مخلد الانصاري
لجماعة فيهم ابو الكنود سعد بن مالك اخبروني بايتين لم تكتبا في المصحف فلم يخبروه فقال ان الذين امنوا
وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم الا ابشروا وانتم المفلحون والذين اووهم ونصروهم وجادلوا عنهم
القوم الذين غضب الله عليهم اولئك لا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون وفي
في الصحيحين في قصة اصحاب بئر معونة الذين قتلوا وقنت رسول الله يدعو على قاتليهم عن انس انه نزل فيهم
قرانا قراناه حتى رفع ان بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال ابن الانباري في كتاب
الناسخ والمنسوخ ومما رفع رسمه من القران ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر ومن الثاني
اعني ما نسخ حكمه وتلاوته ما يحكى عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات فنسخن
بخمس معلومات فتوفي رسول الله وهي مما يقرا من القران فاضطرب الرواة لقولها وهي مما يقرا فان

ظاهره بيانه التلاوة واجابوا بان المراد قارب الوفاة وافتى بان التلاوة نسخت ولكن لم يبلغ ذلك كل الناس
الا ما بعد وفاة رسول الله صلعم فتوفي وبعض الناس يقراها وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت وبالجملة
فنسخ التلاوة في الجملة ثابت معروف حتى حكا ابو عبيدة عن ابن عمر قال لا يقولن احدكم قد اخذت القرآن
كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قران كثير ولكن ليقول اخذت منه ما ظهر وحكى صاحب المستدرك عن حذيفة قال
ما تقرأون ربعها يعني براءة واعلم ان هذا غير ما يدعيه الاخباريون عملا بظاهر الاخبار من سقوط بعض القرآن
وان ليس ما بين الدفتين تمام الكتاب بل ذهب بعد النبي صلعم بجمعهم شيء كثير ولهذا احرق عثمان باقي المصاحف
وذلك لان هولاء يقولون ان هذا السقط سقط في حيوة النبي صلعم لنزول الوحي باسقاطه واما بعده فلم يسقط منه
شيء ولهذا قال صاحب الكشاف وهذا السقط كان من المنسوخ لا كما يقول الرافضة ونسب ذلك الى الامامية على
وجه يوذن بانه مذهب جميعهم وكذب عليهم انما هي مقالة بعض الاخباريين والا فهذا الصدوق يقول اعتقادنا
ان القرآن ما بين الدفتين واما المجتهدون فمجمعون على عدم السقوط واما الاخباريون فيقولون ان الاسقاط
كان بعد وفاته صلعم ممن جمعوه اما لجهلهم بمكانه او لاغراض تعلقت لهم بذلك فان اكثر السقط كان في مدح الائمة
ومذمة اعدائهم والتنصيص على اسماء اقوام باعيانهم وتمام القول في ذلك يأتي انشاء الله في فصل الكتاب عن ان اكثر
اخبارهم بهذه ظاهرة فيما يقول الاخباريون والتحقيق هناك انشاء الله احتج الاخرون على منع الاول
بان نسخ الحكم دون التلاوة يستلزم خلو القرآن عن الفائدة فان فائدة الخطاب المتضمن للحكم انما هو الحكم فاذا نسخ
الحكم خلا خطابه عن الفائدة وبان بقاءها يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وانه قبيح وعلى منع الثاني
بان بقاء الحكم بخصوصه يشعر بزواله وذلك لان الاية اعني الخطاب الدال على الحكم المنسوخ ما جيء بها الا للدلالة عليه
فاذا نسخت وان ثبت كان ذلك مظنة لزوال ما سيقت لبيانه ولا يخفى ما في ذلك من تعريض المكلف للجهل
والايقاع في الباطل وبان هذا النسخ عبث حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه وعلى منع كل منهما
بان نسبة الحكم الى التلاوة في دلالتها عليه نسبة الغاية الى العلم والمفهوم الى المنطوق وكما لا ينفك العلم والغاية
والمنطوق والمفهوم كذلك لا ينفك التلاوة والحكم والجواب عن الاول منع انحصار الفائدة في الدلالة على
الحكم بل هناك فائدة اخرى وهي كونه معجز الفصاحة لفظه وقراءته تحصيل الثواب فان قلت هذا يقتضي جواز
صوغ الكلام لمجرد المصلحة دون الفائدة وذلك ثم اتفاقا قلت لا ريب ان صوغ الكلام ابتداء للفائدة بل لبعض

العلامة ط

المصالح محظور ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانه انما صيغ وجيء به اولا للفائدة فصدرت به وهي الدلالة على
الحكم ثم لما تغيرت المصلحة في الحكم نسخ وبقيت هي للامرين المذكورين وعن الثاني بانه انما يلزم ذلك لو لم
ينصب عليه دليل اما اذا انصب كما هو المفروض فلا وبه يجاب عن الثالث واما الرابع فقد بينا ان التلاوة
حكم وقد يعرض لها ما يجعله مفسدة كسائر الاحكام ولجاب صاحب الفنون بان الحكمة في ذلك
ان تظهر مكان هذه الامة من الطاعة وهم يبذلون الجهد ويستفرغون الوسع في تحصيل الاحكام لشدة
الاهتمام او انهم لا ياخذون الا بالبين الذي لا يحتاج الى نظر وعن الخامس بعد تسليم ثبوت الغاية والمفهوم
بناء على القول بالاحوال والعلم بالمفاهيم بالفرق وذلك لان التلاوة علامة وامارة على الحكم ابتداء لا
على الدوام اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد يثبت بها
مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا فاذا نسخت التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الامارة الدالة على الحكم
واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول عليه بتلك الامارة فلم يلزم على شيء منهما انفكاك
الدليل والمدلول بخلاف العلامة والعلم والمفهوم والمنطوق لتلازمهما ابتداء ودواما واعترض بعضهم
على هذا الفرب بانه كيف يكون منسوخا ولم يبدل منه وقد قال تعالى ما ننسخ الاية والجواب بان كلما نتلو
الان من القران ولم ينسخ فهو بدل مما قد نسخت تلاوته وكلما نسخ الله من القران مما لا نعلمه الان فقد ابدله
بما علمناه وتواتر لفظه الينا ومعناه ونحن نقول ان الكلام في نسخ التلاوة بتعبيه ان كان في جوازه
بعد فرض ثبوت التلاوة فقد عرفت انه لا مانع لاختلاف المصالح بحسب الاوقات وان كان في وقوعه
المبني على ثبوت التلاوة فالوارد من ذلك انما جاء من قبل امثال ابي موسى ولا يثبت كتاب الله باخبار الاحاد
عن امثال هولاء مع ان اكثرها ظاهر في السقوط الذي تدعيه الاخباريون كقول عائشة فلما كتب عثمان المصاحف
لم يقدر منها الا على ما هو الان وقولها في خبر الرضاع فتوفي رسول الله صلعم وهو مما يقرأ من القران وقول
حميدة قبل ان يغير عثمان المصاحف فالوجه ان هذه الاخبار ان صحت فسبيلها سبيل ما جاء في السقوط
من الحمل على انها من الاحاديث القدسية او من التفسير لكتاب الله ولو بالبطن وليس من القران الذي تحدى به العرب
ونزل للاعجاز فكان حجة رسول الله صلعم والذي يدل على ذلك انك لا تكاد تعثر في هذه الزوائد على ما يشبه
كتاب الله في البلاغة وعلو الطبقة ثم اني رايت قوما من العامة فضلا عن الخاصة انكروا ما انكر وقال

في الاتقان وحكى القاضي ابو بكر في الانتصار عن قوم انكار هذا الضرب من نسخ التلاوة لان الاخبار فيه
آحاد ولا يجوز القطع على انزال قرآن ونسخه ونسخه باخبار آحاد لا حجة فيها ثم حكى عن صاحب الينبوع انه
قال في انشطه هذه الاخبار عن ما جاء في الشيخ والشيخة ليس هذا من نسخ تلاوته لان خبر الواحد لا يثبت القرآن قال
وانما هذا من السنة لا النسخ وذلك ان هذا اللفظ يدل على الحكم ولا يشترط ان يكون قرآنا انتهى قلت فهذا
مذهب ثالث في الباب غير ما حكيه الاصوليون عن بعض المعتزلة فان المحكي عن اولئك المنع من نسخ التلاوة
دون الحكم وبالعكس وهؤلاء انما يمنعون الاول قلت اقصى ما يظهر من هؤلاء انكار كون ما جاءت به
الاخبار من نسخ التلاوة وليس فيه منع نسخ التلاوة لو جاء به خبر متواتر فهم اذن من الاكثرين على المجيزين و
ليس في الباب الا مذهبان **فصل** الجمهور على جواز نسخ الامر المقيد بالتأبيد كان يقول افعلوا
هذا ابدا ثم نقول بعد ان يفعلوا او يمضي من الوقت ما يسع الفعل بناء على اشتراط النسخ بحضور الوقت او مطلقا
بناء على عدمه نسخته عنهم ويقول لا تفعلوا ومنعه قوم **احتج** الاولون بان اقصى ما يقتضيه التأبيد
استغراق الازمنة المستقبلة كما ان العام يقتضي استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص
من العموم ولم يكن في ذلك تناقض كذلك فليجز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ من غير تناقض والجامع
هو الحكمة الداعية الى التخصيص وبان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ بدليل ان المقيد بغاية
معينة لا نسخ ولا معاندة بين الشيء وشرطه وبان العادة جارية في استعمال لفظ التأبيد في الاوامر للمبالغة لطول
الزمان كما نقول للقصاب اسر اللحم لنا ابدا وللسلطان ابعث لنا بالسمن ابدا وللملازمة الزم فلانا ابدا ولو كان
اصحب فلانا ابدا وانما يريد مدة مديدة حتى اذا نهيته عما تقدمت اليه بعد مضي المدد لم ينكر عليك ذلك
اذ المنافاة من الاوامر في امثال هذه المقامات ان لازم هذا الى ان يرد عليك مني نهي فهو بمنزلة المغيا بغاية مجملة
كما نقول افعل هذا الى ان انسخه عنك **احتج** الاخرون بامور احدها ان لفظ التأبيد
يفيد استمرار وجوب الفعل في كل اوقات الامكان فجرى مجرى ان ينص الله تعالى على وجوب العبادة
في كل وقت من تلك الاوقات على سبيل التنصيص وكما لا يجوز النسخ مع التنصيص على الوقت كصم غدا
كذلك لا يجوز فيما كان من قبيله **الثاني** والثالث لو جاز ورود النسخ مع التقييد بالتأبيد لم يكن في
التقييد به فائدة ولم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة **الرابع** ان لفظ التأبيد يفيد الدوام الحقيقي في الخبر

ويمتنع

ويمتنع نسخه لذلك فكذا في الامر واجاب الاولون عن الاول بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا وبين ذكره مجملا
ومن ثم جاز التخصيص في الثاني دون الاول على ان ذلك لو كان مانعا لامتنع النسخ مطلقا اذ لا بد في المنسوخ
من الدلالة على الاستمرار اما بنفسه او بقرائن خارجية وبالجملة ان يكون بحيث لولا ورود النسخ لكان ثابتا مستمرا
فان قلت الشرط في صحة النسخ انما هو ظهور الاستمرار لا التنصيص عليه والكلام انما هو على التقييد بالتأبيد
والتنصيص على الاستمرار قلت التقييد بالتأبيد والتنصيص عليه لا يبلغ بالمقيد الى التفصيل حتى يصير بمنزلة
المنصوص فيه على كل جزء جزء من ذلك الزمان بل غايته ان يكون بمنزلة تاكيد العام في قولك جاء القوم
كلهم وذلك لا يمنع من تخصيصه والاستثناء منه وانما يمنع من التخصيص التنصيص على افراده كما ان التنصيص
على خصوصيات اجزاء الزمان يمنع من النسخ وعن الثاني الفائدة تاكيد ما يظهر من الاستمرار والمبالغة في طول
المدة كالفائدة في تاكيد العام المخصوص وعن الثالث ان طريق العلم عن سحته في لفظ التأبيد كما يسد الطريق
اذا لم يكن نصا في الدوام بل هناك طرق اخر وذلك كان يخبرهم بعد الامر بان هذا التكليف مستمر لا يرد عليه نسخ
كما اخبرنا باستمرار شريعته او ان يحصل بالقرائن العلم الضروري بالاستمرار وعن الرابع بالمنع بل قد يستعمل في الخبر ايضا
لذلك عند قيام القرائن كالامر كما تقول افعل هذا ابدا وانما تريد المدد المتطاولة قلت حاصل حجة المجيزين
على هذا التحرير ان قيد التأبيد ليس نصا في الاستمرار كي يمتنع ارادة بعض معناه ويمتنع النسخ بل لا يزيد على
الظهور العام في حجتهم الثالثة فاذا ورد النسخ عليه كان قرينة على التجوز فيه وانه لو كان نصا في الاستمرار لامتنع
ورود النسخ عليه وعلى هذا فلو قيد بما هو نص في ذلك كان يقول صوموا الدهر كله الا ان تقوم الساعة او يظهر
الخلف الصالح فيحكم بما يريد فانه نص في ارادة الدوام الحقيقي امتنع ورود النسخ عليه والا لزم النسخ قبل حضور
وقت الفعل بالنسبة الى الزمن الباقي من الازمنة المنصوصة عليها وزعم شارح المختصر ان هذا النزاع حيث يكون
التأبيد قيدا للفعل كصوموا ابدا الجمهور على جواز نسخه وبعض الناس على المنع ولم يفرق بين ما كان نصا في
الاستمرار وما ليس بنص فيه اما اذا كان قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا فيه
كان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا امتنع ورود النسخ عليه وظاهره انه ليس محل خلاف يعرف وان
لم يكن نصا في الاستمرار بل ظاهرا كان يقول الصوم واجب في الايام والازمان صح ورود النسخ عليه وحمل ظاهر
التأبيد على المجاز ثم **احتج** لما صار اليه الجمهور في المقام الاول بانه لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان

على دلالة قوله صم غدا فقال وقد قدمنا ان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة الخصوصية فيما نحن فيه
فهذا مع ظهوره واحتماله ان لا يتناوله اولا بالجواز اولى احتج للمانعين بان التأبيد معناه انه دائم
والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلا يجوز على الله واجاب بما حاصله ان المستفاد من تقييد الفعل
بالتأبيد ايجاب الدوام اي انه اوجب شيئا دائما والذي يناقضه انما هو عدم ايجاب الدوام والنسخ اذا ورد
فانما يفيد عدم دوام الايجاب اي ان ايجاب هذا الفعل والتكليف به لم يدم وذلك غير مناقض للمنسوخ فيكون
حاصل المنسوخ والناسخ انه اوجب عليهم دوام الفعل ولم يدم ذلك الايجاب بل قطعه وقضيته هذا التقرير جواز ١
ورود النسخ على الفعل المقيد بالتأبيد وان كان نصا فيه كما مثلنا وهذا اضطراب في تحرير محل النزاع وذلك
لان مدار الاول على كون القيد غير نص في الاستمرار واطلاقهم وان كان مطلقا لما كان التأبيد فيه قيدا للفعل
ولما كان قيد الوجوب عنده والباب للامر المقيد بالتأبيد والتمثيل بنحو صوموا ابدا وطريقة الاستدلال يعين
الاول ومدار الثاني على كون التأبيد قيدا للفعل لا للوجوب والوجه في ذلك ان الاول مبني
على ما اختاره المعتزلة من منع النسخ قبل حضور وقت الفعل والثاني على ما اجازه الاشاعرة من جوازه فارتفع
الاشكال وحيث اخترنا هناك المنع الا على طريقة البداء كان الوجه اختيار منع ورود النسخ على المقيد
بالتأبيد اذا كان نصا سواء كان قيدا للفعل او للوجوب لكن وقوعه قيدا للوجوب خارج عن الباب
اذ الكلام في الامر المقيد فتأمل **فصل** اختلف كلمتهم في نسخ الخبر فمن مانع على الاطلاق ومجوز
كذلك وحكى الاول عن ابي علي وابي هاشم واصحابهما ولم يفرقوا بين ما يقع فيه التغير وما لا يقع ولا بين ما دل على
حكم شرعي وما لا يدل ولا بين الماضي والمستقبل بل حكاه في العدة عن اكثر من تكلم في الاصول من المعتزلة وغيرهم و
الثاني عن ابي عبدالله وقاضي القضاة والسيد المرتضى ره وابي الحسين البصري ومن مفصل ان كان مدلول
الخبر مما لا يصح تغيره كالواجب قديم والعالم حادث فالمنع لان نسخه يفضي الى الكذب وهو عليه محال وان
كان مما يصح تغيره كهذا واجب وذلك مندوب وزيد غني وعمرو فقير فان لم يقع التغير في الواقع امتنع ايضا
وان تغير بان انقلب الواجب ندبا بالنسخ او بالعكس والغني فقيرا او بالعكس صح ورود النسخ على الخبر
الدال على مفاده الاصلي قبل التغير ومنهم من فصل باعتبار الزمان فمنع وروده على الماضي كعمرت نوحا الف
عام ثم بين ان مراده الا خمسين واجازه في المستقبل كلا افعل ابدا وهو يريد عشرين سنة مثلا وطريقة نسخه

اما بان

اما بان ينسخ من الاخبار به او بان ينسخ بنقيضه وذلك فكما كان لنسخ الامر مثلا ان ينهى عما امر به عند تبدل وجهه
في نفس الامر لاختلاف المصلحة كذلك يكون لنسخ الخبر الموجب مثلا بنفي ما اثبته عند انتفائه وذلك المثبت في الواقع
وكما كان الخطاب الناسخ هناك كالنهي مثلا دليلا على تحقق النسخ في الواقع وعلى تغير الحكم لبقاء وانتهاء
مدة التكليف به كذلك يكون الاخبار بالنقيض او النهي عن الاخبار بالاول دليلا على ان معنى الخبر الاول قد
تغير في الواقع وقد انتهت مدة تكونه وبقائه وقد ذكروا له صورا اقسام احدها نسخ التكليف بالاخبار
وذلك بان يكلف بالاخبار بامر من الامور كوجود الصانع تعالى ووحدانيته ونبوة محمد وغير ذلك ثم ينسخ
ذلك التكليف اما بان يرفعه عنهم او بان يكلفهم بالاخبار بنقيضه والاول اتفاقي والثاني عند الاشاعرة و
منعه العدلية لقبح التكليف بالكذب الثانية ما دل عليه الخبر من الحكم الشرعي كانتم مامورون بكذا ثم يقول لا تفعلوا
ومن الناس من منع منه [illegible] الثالثة نسخ دلالة الخبر وذلك كان يقول اما انا فافعل ذلك ابدا
ثم يقول اردت عشرين سنة ويقول عمرت نوحا الف عام ثم يبين انه اراد الا خمسين وعدوا منه
نسخ الوعد والوعيد كان يعد الفاسق بالخلود وهو انما يريد المدد المتطاولة وشنع المعتزلة على ابي الحسين
على منعه وانت خبير بان الاول ليس من النسخ في شيء لان النسخ كما مر رفع حكم شرعي لا تغير تكويني وان الثانية
والثالثة وان كان النسخ فيهما حقيقيا لكنهما خارجان عن محل النزاع لتعلق النسخ فيهما بالتكليف دون
الخبر اما الثانية فظاهر واما الاولى فلان الخبر فيها بمعنى الطلب واما الثالثة فتخصيص وليس من النسخ
في شيء وح نقول ان اردتم بالنسخ المتنازع في وروده على الخبر النسخ المصطلح عليه كما هو الظاهر فالحق
هو المنع على الاطلاق لما عرفت وان اردتم به معنى اعم على ما تكرره فلا مشاحة ولكن طريقة ما ذكرناه في الصورة الاولى
دون الباقيات لخروجهن عن محل النزاع وتعلق المجيز على الاطلاق بصحة ورود النسخ على شرائط انتم مامورون
والمانع كذلك بان نسخ الخبر يوهم الكذب بخلاف الامر والنهي لا وجه له اما الاول فلان الخبر في معنى
الطلب فكيف يتأتى عليه غيره واما الثاني فانه انما يتم مع الاتحاد والمفروض التغاير فان اراد الاتحاد
فنقول فالنسخ في الامر كذلك ثم ان السيد يقول في الذريعة ما حاصله ان الخبر اذا كان في معنى الامر والنهي
جاز ورود النسخ عليه كما يجوز وروده عليهما لان تعلقه انما هو بالمعنى دون اللفظ فلا فرق بين ان يكون
الدال على الحكم اعني لفظ الخبر او ما وضع للامر صيغة افعل ولا تفعل فان قوله اريد ان تفعل واكره ان تفعل

بمنزلة افعل ولا تفعل قال فاذا قيل ان الخبر متى دخله النسخ فقد اقتضى تجويز الكذب عليه قلنا والامر متى دخله ايضا اقتضى البداء
ثم قال وانما قال المتكلمون ان النسخ لا يدخل في الاخبار ارادوا ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار والا فلا شبهة
في جواز ان يدل الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار فلو امتنع في الخبر لامتنع في الشريعة وهذا كما ترى
قول بالمنع في غير ما كان بمعنى الامر والنهي وتنزيل لكلمة قول المانعين على ذلك لا قول بالجواز على الاطلاق كما
حكاه البعض وكانهم توهموا ذلك من كلام الشيخ في العدة وذلك انه بعد ان حكى المنع عن الاكثرين وانهم فرقوا
بين الخبر وبين الامر والنهي في ذلك وعللوا ذلك بان تجويز ذلك في اخباره تعالى يوجب ان يكون احد
الخبرين كذبا قال وذهب ابو عبد الله البصري وصاحب المعتمد يعني ابا الحسين وهو الذي اختاره المرتضى رح الى
ان ذلك يجوز ولا فرق بين الامر والنهي في هذا الباب فانه قد يتوهم منه انهم يجوزون النسخ في الخبر على الاطلاق
كما يجوزونه في الامر والنهي لكنه انما يريد انهم يجوزونه في الخبر اذا كان بمعنى الامر والنهي كما يجوزونه في الامر والنهي ثم قال
الشيخ والذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان الاخبار على ضربين احدهما يتضمن معنى الامر والنهي و
الاخر لا يتضمن معنى ذلك بل يكون خبرا محضا عن صفة الشيء في نفسه فما يكون معناه معنى الامر والنهي فانه يجوز دخول
النسخ فيه لا فرق بين ان يقول صلوا الجمعة يوم الجمعة وبين ان يقول الجمعة يوم الجمعة واجبة في انه يجب ان تكون الصلوة
ومع ذلك يجوز النسخ فيه بان يخرج الصلوة من كونها واجبة وقد ورد القران بمثل ذلك قال الله تعالى والمطلقات
يتربصن وقال الطلاق مرتان وقال من دخله كان امنا وقال ولله على الناس حج البيت وكل ذلك خبر الا انه
لما كان معناه معنى الامر جاز دخول النسخ فيه لجواز تغيره من حسن الى قبيح فبان ان من اجاز ورود النسخ على الخبر انما اراد
بالنسخ النسخ الحقيقي المصطلح من غير تاويل لانه انما اجازه فيما يدل على التكليف لا فرق الا في الصورة فكان النزاع
بين المجيزين وبين المانعين ان التكليف اذا ورد بصيغة الخبر فهل يرد عليه النسخ كالوارد بصيغة الطلب او يمتنع
ويفرق من جهة خصوص اللفظ الدال لعموم ذكر المسئلة في اول الفصل انه يجوز دخول النسخ في نفس
الاخبار وذلك بان يكلف اولا بالاخبار بشيء ثم ينسخ ذلك التكليف وزاد الشيخ فقال واما ما لا يكون
معناه معنى الامر والنهي فهو على ضربين احدهما ما يمتنع تغير صفته عما هي عليه فما يكون كذلك يجوز دخول النسخ
فيه كالاخبار عن صفات الله ووحدانيته فانه يجوز ان يتعبد تارة بالاخبار عن ذلك وتارة ينسخ عنا ذلك
ولا يجوز ان يتعبد بالاخبار عن ضده لان ذلك جهل والضرب الاخر ما يجوز انتقاله عن تلك الصفة فانه لا يمتنع ان يتعبد

بالاخبار

بالاخبار عن تلك الصفة ما دام الموصوف عليها فاذا انتقل الخبر تعبدنا بالنهي عن ان نخبر عما كان نخبر به لتغير المخبر
في نفسه الى هنا كلامه وهذا كما ترى نسخ حقيقي وارد على تكليف دل عليه بصيغته الموضوعة له وليس هذا
ما ورد فيه النسخ على الخبر غاية ما هنا ان المكلف به خبر فهذا الحكم ورود النسخ على الخبر فيما ظاهره الخبر ومعناه الطلب
فارتفع الاشكال **فصل** كل ما لا يقبل التغير من التكاليف سواء كان المكلف به علما او اعتقادا او
عملا او ترك اعتقاد او عمل بان كان مصلحة او مفسدة ذاتية دائمة مستمرة لا تتغير على اختلاف الازمان فان النسخ
يمتنع تعلقه به وورود عليه وذلك كوجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه والاعتقاد بالمعاد والحساب ونحو ذلك
من الاعتقادات اللازمة مطلقا او عند عروض الشك كعينية الصفات فان التكليف عند ذلك لا ينسخ لدوام
مصلحته وكذلك ترك اعتقاد خلاف ذلك كله لدوام مفسدته وكذلك الافعال التي يكون حسنها وقبحها ذاتيا
فان التكليف بها فعلا وتركا مما يمتنع ورود النسخ عليه لدوام المصلحة والمفسدة واجاز الاشاعرة نسخ
وجوب المعرفة وتحريم الكفر وغيره من القبائح كالظلم والكذب وكم مسئلة في مسئلة الحسن والقبح العقليين فمن حكم
العقل منع ومن عزله عن منصب الحكومة اجاز وحيث ان تلك كادت ان تنخرط في البديهيات كفينا مؤنة الحجاج
هنا ومن هنا تبين امتناع نسخ جميع التكاليف اذ منها ما يمتنع نسخه ولا حاجة بنا الى الاحتجاج بان نسخها
انما يعرف بمعرفة الناسخ فيجب المعرفة وذلك تكليف كما يرد انا نفرض نسخ الجميع بعد تحقق المعرفة وما كان
الشيء ليجب بعد تحققه نعم اتفقت الكلمة على امتناع النهي عن معرفة الله تعالى الا من يجيز التكليف بالمحال لان
العلم به يستدعي معرفته على انها واقعة للاكثر بالفطرة فيكون النهي عنها كالنهي عن الادراك **فصل** لما كان
النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي وهو منحصر في الاربعة المعروفة اقتضت القسمة العقلية صورا عديدة غير ان الظاهر انهم
يريدون بالشرعي في حد النسخ معنى اخص منه في قولهم الادلة الشرعية اربعة او خمسة وهو النص الذي نطق به الشارع
بدليل انهم انما اخذوه في الحد احترازا عن العقل فمن ثم جعلوا الصور ستا وذلك لان النص اما كتاب او سنة متواترة
او احاد فاذا فرض كل منها ناسخا للكل منها جاءت الست وسنعقد انشاء الله للكلام على تعلق النسخ بالاجماع
وبالدليل العقلي فصلا اخر غير ان الاجماع عندنا كاشف عن النص واكثر الادلة العقلية كمقدمة الواجب و
اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد ومفهوم الموافقة يرجع الى الدلالة اللفظية ولا نزاع في نسخ الكتاب بالكتاب
الا ممن منع نسخ الكتاب وهو مسبوق باجماع الصحابة والتابعين والعلماء اللاحقين لا يعبا بخلافه مع انه واقع

فلا وجه لانكاره واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فجمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية والفقهاء
الحنفية والمالكية على جوازه وذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر اهل الظاهر الى امتناعه احتج الاولون
بانهما دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان كل واحد منهما في
حد ذاته دليل يجب العمل به الا ان يمنع مانع ولا مانع في كل منهما الا التعارض بالاخر فاذا زال كما هو المفروض وجب
ولزم العمل بها حال عدم العمل بها وانه محال على ان اهمال الثاني الغاء الدليل بالكلية المستلزم لقبح التكليف
ولا اهمال الاول واهمال الثاني لاستلزامه ما ذكرناه من الغاء الثاني بالكلية فيكون الخطاب عبثا فتعين الرابع
لما فيه من اعمال كلا الدليلين لكن كل في وقته اعني الوقت الذي يكون العمل به صلاحا واحتجوا ايضا
بالوقوع فان حد الزنا ثابت بنص الكتاب وقد نسخ بفعله حيث رجم الماعز وقد ثبت بالسنة فقد
نسخ الكتاب واورد على هذا المنع اولا اذ لو صح للزم ان ينعقد الاجماع على اشاعته وهو نسخ الكتاب
بخبر الواحد فان هذا الخبر احاد ولو سلم فمن الجائز ان يكون نسخه بقران نسخت تلاوته وذلك انه روي عن عمر انه
قال كان مما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة لا يقي فقد روي ايضا عن عمر انه قال لولا اني اخشى ان
يقال زاد عمر في القران ما ليس منه فان قلت هذه الزيادة لم تثبت بالتواتر بل جاءت بطريق الاحاد وقد
تبين امتناع نسخ المتواتر بالاحاد قلنا وكذلك السنة اعني رجم النبي للمحصن انما جاء من طريق الاحاد غاية
ان الامة مجمعة على الرجم ومن المعلوم ان الاجماع لا ينسخ به وانما هو دليل على ثبوت الخبر الناسخ الذي كان متواترا
لكن خفي علينا تواتره وليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته على قران متواتر لم يظهر لنا بسبب نسخ
تلاوته والتحقيق ان اللام في الزاني والزانية ان كانت للاستغراق حتى يكون اللفظ عاما كان قولنا عن رجم المحصن
مخصصا لا ناسخا وان كانت للطبيعة حتى يكون مطلقا كان تقييدا وكيف كان فلا نسخ اللهم الا ان يكون
ثبوت ذلك عنه متاخرا عن وقت العمل بمعنى انه وقع منه قبل ذلك جلد المحصن ثم لما نسخه الله تعالى في نفس الامر
رجم المحصن فبان انه قد نسخ لكن هذا التاخر لم يثبت والاصل عدمه وربما احتجوا بالوقوع بما روي من قوله لا وصية
لوارث وهو ناسخ لاية الوصية للوالدين والاقربين ورده الاكثرون بانه لانه احاد ولو كان متواترا فمن
المتواتر لتوفر الدواعي على نقله لعموم البلوى احتج الاخرون بامور احدها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها من وجهين احدهما انه قال نات فوجب ان لا ينسخ الاية الا باية هو به وليس في ذلك الا القران وكما

كتب الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
على حاشية المصحف وهو ابدل يعلمه انه
لم يكن من القران فنص عمر انا نقول ان الكلام
منسوخ التلاوة وكان غرضه الا التلاوة وهم الشيخ
الا ما ليس منه

ثم هذا قوله واذا بدلنا اية مكان اية ثانيهما انها دلت على ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا منه او مثله
ومن المعلوم ان السنة ليست كذلك وكذا منهما بعد البيان قوله بعد ذلك الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
فان فيه دلالة على ان المراد بالخير ما هو من الكتاب الذي يخبر عنه قدرته الثاني قوله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم وصفه بانه مبين للقران ونسخه رفعه وهو ضد البيان الثالث قوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي من ربي فكيف ينسخه بكلامه الرابع ان ذلك مظنة التهمة بخلاف ما اذا كان الناسخ باية اخرى
الخامس ان السنة انما وجب اتباعها بالقران كقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه فهي فرعه فكيف يعود عليه
بالبطلان وهذا كما لا ينسخ الكتاب والسنة بالقياس المستنبط منهما مضافا الى علو مكانه وارتفاع شانه
باعجاز لفظه ووجوب الطهارة لمسه ومنع الحائض والجنب قرائته والجواب اما عن الاول فمن
اول وجهيه ان ما دلت عليه السنة من التكليف فانما يصدر عنه تعالى لانه صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى فاما قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية فليس فيه دلالة على الملازمة المدعاة بل
اذا وقع ذلك قالوا كذا وليس فيه لا يقع الا كذا وعن ثانيهما بالمنع والمعلق انما هو الاتيان بحكم من المكلف
من حكم الاول لكونه اصلح واكثر مثوبة لانها انما نزلت لما عابه المشركون واليهود وقالوا الا ترون الى محمد
يامر اصحابه اليوم بامر ثم ينهى عنه غدا فالمعنى ما ننسخه او نرفعه عنهم نكلفكم كلفنا بما هو اجدر لهم وهو
العالم باختلاف المصالح باختلاف الاوقات القادر على تغيير الاحكام بحسب اوانها بايات اخر كتابا او خطابا
او الهاما فمن ثم قال الم تعلم بان الله على كل شيء قدير وليس المراد احسن من لفظها كيف والقران لا تفاضل
فيه ان يكون من نال على الطبقة في الاعجاز لكنه انما يتم في ما نسخت تلاوته والكلام فيما هو اعم بل النزاع فيما
نسخ حكمه فحسب لانه هو المتواتر على انهم لم يعيبوا نسخ التلاوة وانما عابوا تغيير الحكم وستعلم في رده
وحاصل الاستدلال ان الخير او المثل هو الذي يقع به النسخ وحاصل الجواب ان ما يقع به النسخ وتعليم
يكون اية يكون غيرا من خطاب من قران او الهام كيف ولو ان في النسخ الاتيان باية اخرى للزم مثله
في الان اذ الذي هو الاذهاب لا الابدال لترتب الاتيان عليهما على حد سواء وقد يقرر الاستدلال بعبارة
اخرى وهي ان الاية دلت على ان بدل المنسوخ خير منه او مثله وان الناسخ بدل ويقرر الجواب بهذا ان اريد

بالبدل حكم يتعلق بالمنسوخ حكمه كما هو الحق فلا دلالة في الآية على لزوم البدل فضلا عن ان يكون خيرا منه او مثله
كيف والآية انما تدل على الاتيان بالبدل وان اريد الآية الاخرى التي يأتي بها فلا نم انها الناسخ على ما سبق و
اما عن الثاني فبان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان سلمنا ولكن لا نسلم ان المراد بالبيان في الآية تبيان
المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لاختصاصه ببعض الكتاب المنزل اليهم لاشتماله على ما لا يحتاج الى البيان
كالمحكمات بل المراد التبليغ والاظهار ليشمل جميع الكتاب والا لزم خلاف الظاهر العموم في قوله ما
نزل اليهم كذا قالوا وانت في كليهما نظر اما الاول فليس المقصود بالخطاب الناسخ بيان ان المراد بالخطاب المنسوخ
خلاف ظاهره من استمرار التكليف خصوصا اذا علم النسخ بالمناقضة كما تقدم تحقيقه ليكون في النسخ مبينا وهذا
بخلاف بيان المجمل وبيان ارادة خلاف الظاهر واما الثاني فلانه خلاف المتفاهم في العرف من قول القائل بين
ما انزل ان يبين منه ما يحتاج الى البيان لا كل جزء جزء والتحقيق في الجواب انه ليس في الآية ما يدل على انحصار شأنه
في البيان بل يبين ما يحتاج الى البيان ويبلغ ما يحتاج الى البيان من ابطال امر وتكليف بآخر وابتداء تكليف
او غير ذلك فان قلت قد يظهر من تعليل الارسال بالتبيين انحصار العلة فيه قلت لئن سلمنا ذلك فكون الداعي
الى الارسال هو التبيين لا يمنع من ترتب فوائد اخر على الارسال كالامر والنهي واما عن الثالث فبان اقصى ما دلت عليه
الآية ان ليس له التبديل من تلقاء نفسه لانه ليس له ذلك ولو بوحي من الله ولو تنزلوا فيما يقتضيه التقييد لعلموا انها عليهم
لا لهم فانها تقتضي بمفهومها ان له التبديل بامر الله تع واما عن الرابع فبان هذه التهمة ان كانت من المسلمين فعليهم
تصديقه وايمانهم بكل ما جاء يحول بينهم وبين ذلك وكفى بذلك وكذا قوله تع وما ينطق عن الهوى وان كان من غيرهم
فلا فرق فانهم متهمونه بانزال الآية ايضا واما عن الخامس فبان القرآن اذا دل على وجوب اتباعه فقد حكم بنسخ
ما يدعى نسخه فعاد الى نسخ الكتاب بالكتاب وليس شبيه بهذا ابطال الاصل بالفرع كيف والاصل انما هو
الآيات الدالة على وجوب اتباعه وتلك لم تتعلق بها وانما تتعلق بما ليس في الاصل له مدخل واما عن السادس فلانه
فلا دخل في منع حكم ما ورد في ذلك عليه بعد ان يكونا متساويين في قطعية الصدور والا لامتنع الحكم عليه
بالتخصيص والتقييد ايضا واما نسخ الكتاب بخبر الآحاد فجمهور الاصوليين وبالجملة من قال
بحجيته على جوازه عقلا لانهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتأخر منهما جمعا والا لزم احد الامور الثلاثة الباطلة
واي باس في ان يتعبدنا الله تع ان يرفع المتواتر بالخبر الينا العدل الثقة وهل الناسخ الا كلام غايته ما

ما هناك

ما هناك ان حملته كانوا آحادا واما ما في التهذيب من اطلاق المنع فانما يريد به منع الوقوع لاستدلاله بالآتي
مع تصريحه في النهاية بذلك والجمع بين ظاهره من اطلاق المنع وبين مقالة الجمهور اعني الجواز عقلا
بتنزيل كلام المانع على ان خبر الواحد في حد ذاته لا يجوز النسخ به وكلام المجيز على انه اذا انضم اليه ما يبلغ به الى حد
الجزم من القرائن كما فعل بعضهم لا وجه له فان حكم العقل بجواز النسخ انما هو في حد ذاته مع قطع النظر عما ينضم
اليه اما اذا انضم اليه ما يبلغ به الى الجزم فانه يصح وقوع النسخ به ويكون حجة عندهم لا بما هو حجة انما الخلاف
في الوقوع فالاكثرون على المنع وداود واهل الظاهر على الجواز ايضا احتج الاولون بان
طريقة الصحابة قد استمرت على رفض اخبار الآحاد اذا جاءت رافعة لحكم الكتاب او السنة العادلة قال علي ع
لا نخلع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري صدقت ام كذبت وجاء مستفيضا من طرقنا اذا جاءكم الحديث عنا فاعرضوه على كتاب الله وسنة رسول الله ص
فما وافق فخذوا به وما خالف فاضربوا به عرض الحائط فان حديثنا حديث رسول الله وحديث رسول الله
قول الله فما يتلك بما يبطلهما كيف يؤخذ به ويركن واورد على الخبرين انهما انما رفضاه لعدم ثبوت العدالة
والكلام انما هو في خبر العدل الثقة فلا يصلح هذا ونحوه لان يكون منشأ لتحصيل طريقة الاصحاب واجماعهم وانما
استفاض فيها فالمراد ان معنى الكتاب والسنة المتواترة اذا كان مقطوعا بارادته كالوارد في الاصول
المعارف والاعتقاد فكلما جاء بخلافه فرد ولو كان مخصصا او مقيدا فضلا عن الناسخ فاذا كان العموم معلوما
امتنع تخصيصه او الاطلاق امتنع تقييده او الاستمرار امتنع نسخه حتى بالمتواتر اما اذا لم يكن هناك الا الظهور
فليس يمتنع تخصيصه بخبر العدل الثقة ولا تقييده لغلبة الظن بالتخصيص والتقييد سيما اذا انضم اليه من
الموهيات الخارجية ما يؤكده رجحانه وح فاي مانع من النسخ به ان لم ينعقد الاجماع على منعه ولا اجماع لتحقق
الخلاف قديما ولئن سلم فليس الاجماع الذي يكون عندنا حجة اعني الكاشف عن دخول المعصوم وسيادة لهذا
ثم احتج اهل الظواهر تارة بالقياس على التخصيص كما مع ان في التخصيص ابطالا وفي النسخ
تخصيصا مع ما فيه من الجمع بين الدليلين واخرى بانه دليل شرعي ورد على ما يضاده فيكون حكما عليه ومرة بانه قد
وقع فيكون جائزا وذلك في مواضع احدها قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وقد نسخ بما روي عنه بطريق الآحاد من النهي عن اكل كل ذي ناب من السباع ثانيها

قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقد نسخ بما جاء في الاحاد من قوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها والذي
على ان خبر العدل مما ينسخ به الكتاب ونحوه من المقطوع به معلوم ان اهل قبا لما ورد عليهم من اخبرهم بان رسول الله
عدل وهو في الصلوة عن استقبال بيت المقدس وتوجه الى البيت الحرام عدلوا عما هو معلوم لديهم بخبر ذلك المخبر
لم ينكر عليهم رسول الله حين بلغه ذلك بل قررهم عليه فلو كان مثله منكرا لبادر الى انكاره وتقريره حجة كقوله وفعله
واجيب عن القياس بثبوت الفارق فان النسخ ابطال الحكم في الكل والتخصيص في البعض و
ذلك دون النسخ وهذا هو الاصل ولا قياس مع الفارق على ان التخصيص شايع ذايع في محاورات الناس ومن
الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص فيكفي فيه ادنى دليل بخلاف النسخ فانه نادر فلا يصار اليه الا بثبت
سلمنا انه لا فارق لكن نقول كان ينبغي بحكم القياس ان ينسخ به ولكن عرض ما يمنع من ذلك وهو انعقاد الاجماع
على المنع وكم من حكم يعرف عن خبايات الضوابط بالاجماع عن المعتبين وعن حديث التعارض بان الضابط
في المتعارضين ظاهر التقديم الراجح واهمال المرجوح وانما يصار الى ما ذكرتم اذا كانا متكافيين لا تكافؤ
مع فلا تعارض في الحقيقة واورد على هذا ان خبر الواحد وان كان ظني المتن لكنه قطعي الدلالة والكتاب
وان كان قطعي المتن لكنه ظني الدلالة فتساويا وتحقيقه ان معارضة الخبر الناسخ للاية المنسوخة ليس في اصل الحكم
كي يجري التعليق بتحقق الصدور فان الناسخ لا يكذب المنسوخ بل يصدقه ولكن نقول انه في مدة وقد انقضت و
انما تعارضا في الاستمرار المظنون فالاية دلت بظاهرها على ان حكمها مستمر الى اخر الدهر ودل الخبر على انه انما كان في
مدة محدودة بورود الخبر وقد انقضت وان ما بعد ذلك فالحكم فيه على ما دل عليه الخبر ودلالتها على الاستمرار
ليست قطعية ولا مما وضع له اللفظ وانما يستفاد ذلك من مقامات التكليف وقراين الاحوال فان
المكلفين اذا ورد عليهم التكليف استظهروا دوامه سيما والغالب هو الدوام وان احتملوا نسخه وتبدله
بحسب المصالح المختلفة باختلاف الاوقات وهذا بخلاف دلالة الخبر على الانقطاع فانه قطعي وذلك
لانه يدل على ثبوت حكم وهو يستلزم ارتفاع ما قبله لمكان المناقضة سواء كان دلالة كل منهما على نفس الحكم
بطريق الظهور او الخصوصية لان دلالة الاية على الحكم ظنية ودلالة الخبر قطعية كما قد يتوهم لان كلام الاية
والرواية قد يكون ظاهرا فيكون دلالته ظنية وقد يكون نصا فيكون دلالته قطعية ولا نحتاج الى دعوى الحكم
بانا لا نحكم في الكتاب الا ما كان نصا ولا نسخ منه الا ما كان ظاهرا انه كله اذ كان النسخ بطريق

المناقض

واز
المناقض اما اذا كان بطريق التصريح كان يقول رفعت عنكم التكليف ونسخته كما قال تعالى في نسخ الصدقة
لم تفعلوا وتاب الله عليكم فلا اشكال في قطعية دلالة الخبر على الانقطاع وحاصله ان المدار على ثبوت ارادة
الاستمرار او الانقطاع ولا ريب ان ارادة الاستمرار المستفاد من مقام التكليف بالاول مظنونة لكن منشا الظن
في الاول عدم قطعية دلالة المقام وان كان الخطاب الملقى في ذلك المقام قطعي الصدور وفي الثاني عدم
القطع بصدور الخطاب الدال عليه وان كانت دلالة ذلك على انقطاع التكليف قطعية فان قلت اذن
فلا يحتاج في اثبات المساواة الى دعوى التركيب من القطعي والظني قلت لو كانت دلالة الخبر على انقطاع التكليف
الاول ظنية ايضا لكان ظنا في ظن وضعف وكذا لو كانت دلالة الاية على الاستمرار قطعية لقوى وامتنع
نسخه حتى بالقطعي فتدبر وربما قيل ان المساواة وان كفت في التخصيص لكنها لا تكفي في النسخ لانه اقوى فلا بد
من رجحان الناسخ قلت لا يجوز العدول عن ظاهر شيء الا اذا حتى يترجح بان تغلب في الظن ارادة لوجه من الوجوه
والنسخ والتخصيص والتقييد في المتساويين والمتقاربين في ذلك شرع سواء والمدار في جميع الابواب كما
سبق في التخصيص على غلبة الظن ومن المعلوم ان غلبة الظن لا تتوقف على قوة سند الثاني او مساواته للاول
بل قد يكون في جانب الاضعف نعم اذا كان احدهما مكذبا للاخر رجح اقواهما سندا وذلك كان يرد
المتناقضان في وقت واحد ولا ريب ان تاخر احد الدليلين بعد اطمينان النفس مما يفيد الظن
القوي بحكمية الاخر واما حكاية اهل قبا فمن المجاز ان يكون ما عولوا عليه في النسخ من خبر الاحاد
محفوفا بالقراين وذلك كان يكون النبي صلى الله عليه وآله قد اخبرهم بورود النسخ فهم يترقبون وانضم الى ذلك ان سمعوا
كثرة اللغط في مسجد النبي صلى الله عليه وآله حتى افادهم القطع والتحقيق ما اسلفناه هنا وفي باب التخصيص من ان خبر العدل الثقة
ما من حكم خصوصا اذا كان محفوفا بالقراين اللهم الا اذا انعقد الاجماع او قامت ضرورة على انه غير منسوخ
كما في سائر الاحكام الشرعية الثابتة الان عندنا فاذا جاءت رواية بنسخ بعضها ردت وان كان حاملها
عدلا لانعقاد الاجماع بل قيام الضرورة على الاستمرار والسر في ذلك ما عرفت من ان المدار في سائر الابواب
على غلبة الظن واين تقع الرواية في جنب الاجماع القطعي او الضرورة فان قلت اذا كان المدار على غلبة الظن
بطلت ثمرة هذه الدعوى اذ لا ريب ان ما تضمنه الكتاب ونحوه السنة المتواترة ارجح في النفس مما يخبر به
الواحد فقد رجحت بالاولوية الا معارضة القوم ولم ينكر كل ذلك عليهم جدوى قلت ما تضمنه الكتاب والسنة

وكذلك ارادة الانقطاع المستفاد من التكليف بنقيضه ام مظنونة من التصريح ٩٢

المتواتر على الاحكام من بين مقطوع معلوم بتأويه قد اجمع عليه المسلمون وربما بلغ الاحاد المشهورة فهذا وكونه لا يقبل
في نسخه اخبار الاحاد والظاهر ان الاجماع الذي حكاه الاكثرون انما هو على ذلك والضرب الاخر هو المحتمل
والى ما يسير فان يرد عليه هذا خبر العدل الثقة خصوصا اذا كان محفوفا بالقرائن حتى يترجح في النفس نسخه و
كلامنا انما هو في مثله واما الاجماع المدعى في الباب ثم ولو سلمنا فليس على وجه يكون حجة لدينا
واما نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها وبالمتواترة فمما لم يختلف فيه اثنان و
قد جاء في المتماثلين احادا قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها واما نسخ السنة
متواترة واحادا بالكتاب فالاكثرون على جوازه لان اكثر التكاليف انما تؤدى بالسنة فاذا تغيرت المصلحة في
بعض تلك التكاليف ورد النسخ مؤدى بسنة مثلها او بالكتاب حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة واذا جاز
ازالة الكتاب العزيز عن سنته لذلك فلان يجوز ذلك بطريق اولى على انه قد وقع كما في نسخ القبلة ونسخ
حرمة المباشرة ليلة الصيام ونسخ تاخير الصلوة في الخوف حتى ينقضي القتال بقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره
وقوله فالان باشروهن وقوله واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك ومن المعلوم
ان الاحكام المنسوخة فيهن لم تثبت بالكتاب وانما ثبت بالسنة وعدوا منه نسخ صيام عاشوراء وعمو
انه منسوخ بصيام رمضان وليس كذلك لانه لو كان منسوخا به لكان بطريق المناقضة والتضاد ولا تضاد
في التكليف بهما انما النسخ بمثل ما ادى به فكان نسخ سنة بسنة اما تواترا واما احادا ومما يعترض به على
الاستدلال الاول من تجويز كون المنسوخ فيهن قرآن منسوخ التلاوة وان الناسخ في الواقع انما هو السنة بطريق
التقرير كان يكون قال لهم ان الله تعالى قد ازال عنكم هذا التكليف ثم جاء الكتاب بتكاليف تناقض
الاول لا للنسخ بل تكليف مبتدء مما لا يبعد ان يصير الى مثله وفتح هذا الباب يفضي الى نقض فصول و
ابواب كيف والاصل هو العدم ثم نقول ما ذكرتموه من السنة كان قبل نزول هذه الاي او بعدها ومن
المعلوم انه ليس قبلها لانه لا يصدر بالنسخ الا عن الله تعالى وان نزولها انما كان للاعلام لا انها اعلموا ولا وام
باعلامهم فاعلمهم ثم نزلت فتعين ان تكون بعد والنسخ بالاي على ان ما ذكره على تقدير تمامه لا يتم في اية المباشرة
لانه ليس تكليفا مبتدءا وانما هو ابطال للاول واما منسوخ التلاوة فلم يثبت الا الان ولئن ثبت فالنسخ
ان نزل عليه بالاحتمال ومذهب الشافعي المنع من ذلك محتجا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانها تدل على انه مبين للكتاب

للكتاب وكلامه

وكلامه بيان له فلو كان ناسخا لكلامه لكان الكتاب بيانا اذ الناسخ بيان للمنسوخ وح فيكون كل منهما بيانا للآخر
وذلك دور لتوقف بيان كل منهما على الاخر واول ما فيه انه بالامس كان يقول في نسخ الكتاب بالسنة
ان النسخ ليس بيانا واليوم اخذ يزعم انه بيان وهل هذا الا تناقض ثم نقول ارايت ان لو كان كل من كلامه
وكلام الله تعالى من بين بيان ومبين افيلزم بعده محال وليس في الاية ما يدل على انحصار كلامه في كونه بيانا
على انه لا يمتنع ان يكون الشيء الواحد كالاخر ثم ينقض عليه بنسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وبتقرير
انه اذا كان الكتاب كله كما تزعم مبينا فكيف صار بعضه بيانا واذا كانت السنة كلها بزعمه بيانا فكيف صار بعضه
مبينا وهل هذا الا تهافت ثم ان هذا كله اذا كان كلامه صادرا عنه بالاصالة اما اذا حكاه عن الله تعالى لما
كان قال اوحى الي ان تقول افعلوا ولا تفعلوا وليس يكون قد نسخ كلامه غاية ما هناك ان احدهما قران
والاخر وهو الناسخ ليس بقران افترى في ذلك من باس وانت قد عرفت فيما مضى معنى الاية وعرفت ان
النسخ ليس بيانا سواء قلنا ان المراد بالبيان التبليغ او المعنى الاصطلاحي واما نسخ المتواتر من السنة بالاحاد
كنسخ الكتاب به ففيه الخلاف والقول ما قلناه **فصل** الاكثرون على ان الاجماع
لا يكون ناسخا ولا منسوخا بل حكاه في الذريعة عن الامة ثم قال ولا يلتفت الى خلاف عيسى ابن ابان عن
المتاخرين حكوا الخلاف في ذلك ونسبوا المنع الى الاكثرين والجواز الى بعضهم وحكى في النهاية وقوعه ناسخا عن
بعض المعتزلة مضافا الى عيسى ابن ابان بل عن السيد وكلامه في الذريعة كما سيأتي ان شاء الله يدل على انه انما يقول بجوازه عقلا
الا ان الاجماع منع منه **احتج** الاكثرون على امتناع النسخ به بان الدليل المنسوخ بالاجماع من نص
او اجماع اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا كنص متواتر او اجماع محصل او منقول بالتواتر كان
الاجماع الناسخ على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا فيلزم الاجماع على الخطا وهو محال وان كان ظنيا
كرواية احاد او اجماع منقول بها لم يبق ذلك الظني مع تحقق الاجماع على خلافه كي يقع عليه النسخ وذلك لان
شرط العمل به رجحانه وافادته للظن ومع معارضة القاطع ينتفي الرجحان وحصوله فلا يكون مثبتا للحكم كي يرفع
وينسخ واما القياس فبعد فرض حجيته ليس الا الظني ومن ثم كان العمل به مشروطا بعدم انعقاد الاجماع على خلافه
هذا كله ان لم يكن الاجماع الناسخ عن نص فان كان عن نص كان الناسخ بعد ثبوت حكم المنسوخ هو ذلك النص
لا الاجماع على حكمه **وفيه** ان المنسوخ اذا كان ظنيا او اجماعا او قياسا او ليس فيكون [?] مع علم القاطع

عليه يجب العمل به ويكون مثبتا للحكم الشرعي فاذا جاء القاطع وهو الاجماع القطعي بطل حكمه ولا نزيد بالنسخ الا هذا
ثم نقول اذا كان السابق واللاحق قطعيين والاول لحجب فاى بأس في نسخ القطعي اذا انتهت مدة صلاحه
كما في النصوص المنسوخة وقد يجاب عن الاول بان الاجماع القطعي اذا حصل دل على عدم صحة الادلة الظنية
السابقة سوى القياس وذلك لان الاجماع لا ينعقد الا على حق فيكون ما عداه باطلا لا انه ناسخ انما يقع على ما هو ح
في الواقع وبذلك ينكشف ان وجوب الاخذ بها قبل حدوثه كان حكما ظاهريا لا يتعلق به النسخ وعما كتبه هذا الغرض
وبه المخرج من الثانية الآتية وعلى امتناع كونه منسوخا بان الناسخ له اما ان يكون دليلا قاطعا من نص
او اجماع او غير قاطع كالقياس عند من يقول به والنص والاجماع الظنيين فان كان الاول لزم انعقاد الاجماع
على الخطا لان خلاف القاطع خطا والاجماع على الخطا ثم فان قلت انما يلزم هذا لو كان الناسخ متقدما وهو كان
الناسخ لمتقدم اما اذا كان متاخرا كما هو المفروض فلا بل نقول قد كان الاجماع حجة مثبتا للحكم فلما جاء الدليل الآخر
كلام فنسخه كما هو شان في نسخ النص بالنص قلت ان كان الناسخ نصا امتنع تاخره عن الاجماع لاتفاق كلمتهم
على امتناع وقوع الاجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم لانه ان كان فيهم فالحجة كلامه ولا عبرة بمقالة غيره والا فلا اجماع لانه سيد المؤمنين
وبالجملة فحجية الاجماع متوقفة على وفاته صلى الله عليه وسلم ولا نص يتجدد كي يكون ناسخا لما تقدمه من الاجماع فاذا فرض كون
الاجماع منسوخا بالنص المتقدم عليه لزم ما ذكرنا من انعقاد الاجماع على الخطا وان كان الناسخ اجماعا قطعيا لزم
انعقاد الثاني اي الناسخ على الخطا وهو الذي قلناه غاية ما هناك انه يلزم على الاول انعقاد المنسوخ على الخطا
وعلى الثاني انعقاد الناسخ عليه لا يقال اذا كان الناسخ قطعيا والمنسوخ ظنيا لم يلزم ذلك لانا نقول انه اذا
جاء القاطع لم يبق الظني دليلا كي ينسخ حكمه وطريق آخر الاجماع الذي فرض كونه ناسخا اما ان يكون
في نفس الامر والواقع عن دليل اولا فان كان في الواقع عن دليل لزم منه محال وهو انعقاد الاجماع على خلاف
الدليل وهو الخطا وان لم يكن عن دليل استحال انعقاد الاجماع الناسخ لاستلزام الاجماع على خلاف الدليل الذي
هو الاجماع السابق ويرد عليه ان الاجماع اذا كان انما هو اتفاق الامة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على خطا ثم
المعلوم خروجه عنها والامة لم تكن معصومة لم يمتنع تحقق الاجماع في حياته وثبوت الحكم به ثم ان فرض انتهاء مدة
صلاحه جاء النص بنسخه من الله تعالى او منه وان كان الثاني فان كان نصا فقد عرفت ان النسخ لا يكون
الا سابقا فلا يكون ناسخا وان كان اجماعا لزم انعقاده على الخطا لان ما عدا القاطع خطا وتقديم الظني على

القطعي

القطعي يجعله باطلا وان كان هو القياس فقد اتفقت كلمة القائلين به على اشتراط العمل به بعدم المخالفة للاجماع
فكيف يكون مبطلا له احتج المجيزون على الاول بما حكي عن ابن عباس انه قال لعثمان لما
كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليس باخوة فقال عثمان
حجبها قومك وفي رواية لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار وهذا من عثمان تصريح
بابطال حكم الكتاب بالاجماع وهو النسخ وكان ابن ابان يقول ان السنة جاءت بغسل غاسل الميت
والوضوء من حامله لكن الاجماع نسخهما وعلى الثاني بالوقوع فان الامة اذا اتفقت على قولين فهذا اتفاق على
ان المسئلة اجتهادية ويجوز للمقلد الاخذ بكل منها فهذا اجماع على التخيير فاذا اجمعوا على احدهما انتفى التخيير اجماعا
وتعين الاخذ بما اجمعوا عليه فهذا اجماع على خلاف ما اجمعوا عليه اولا ولا نريد بالنسخ الا هذا والجواب
عن الاول بان دعوى النسخ موقوفة على ان الاية افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى
ان الاخوين ليسا باخوة قطعا وكلاهما في حيز المنع لان الاول فرع حجية مفهوم الشرط والثاني فرع امتناع اطلاق
الجمع على الاثنين وكلاهما ثم ولئن سلما ثبوتهما فثبوت الاول لم يكن بقاطع بل بظاهر فاول دفعا للنسخ
والتجوز في الثاني مما لا ينكر ولو سلم وجب تقدير نص آخر ناسخ للاية والا كان الاجماع على خلاف القاطع
وهو ثم وقد يقال لو لم يرد عثمان ان المانع هو الاجماع او اتفاق من قبله لقال ان وجود الاخوة ليس بشرط في
الحجب او ان الاخوين اخوة او انها منسوخة وكان بان اقتضى ما هناك ارتكاب خلاف الظاهر في الجواب
صونا عن البطلان ولعله انما اعرض عن بيان المسئلة اللغوية في صحة اطلاق صيغة الجمع على اثنين حقيقة او مجازا
الى الاجماع لكونه ابلغ في الرد واقطع للعذر وبقي لابن ابان اذا اجمعت الامة على امر ثم جاء نص بخلافه دل
الاجماع على عدم صحته لان الاجماع لا يكون الا على حق وليس خلاف الحق الا الباطل لا انه ناسخ له فان
الحكم المنسوخ يجب ان يكون ثابتا في نفس الامر وبان ان وجوب الاخذ به قبل حدوث الاجماع كان حكما ظاهريا
لا واقعيا والنسخ انما يرد على الواقعي فتثبت وعن الثاني بمنع الاجماع على ثبوت التخيير فان كلام الفريقين يوجب
ما صار اليه سلمنا ثبوت الاجماع على التخيير لكن نقول انه مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع
الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم الشرط لا ان الاجماع الثاني رفعه وتوجيهه
على الاول ان ايجاب كل منهما الاخذ بما صار اليه انما هو عليه لانه مبلغ نظره وانما يكلف بما وصل اليه نظره

لا على المقلد الذي استوت نسبتهما اليه بحيث لا يفضل احدهما الاخر لديه فانه لا ريب في تخييره اولست اذا
سئلت فقيل لك اذا اختلف على المقلد مجتهدان بمكانة واحدة في امر من الامور هل يقول لا افعل وذلك لا تفعل
وكان كلا الحكمين موافقا للاصل او مخالفا له كاجادة الاحتياط او منحرفا لا تجد في افتائك مذهبا سوى التخيير
والا لزم الترجيح بلا مرجح حتى اذا جاء احد الرجلين واستقال في خصوصية الحكم الذي وقع النزاع فيه او
اوجب عليه ان تقتفي اثرك وياخذ بمقالتك وعلى الثاني ان كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه
مرتفعا بارتفاع شرطه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا وذلك لان حكم الاجماع الاول
ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع
بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل منسوخ فان ثبوته مشروط بعدم دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك
الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه وقال السيد في الذريعة بعد ان حكى المنع عن جميع من صنف في
الاصول وحكى احتجاجهم على ذلك بان الاجماع انما كان دليلا مستقرا بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه
لا النسخ به ما حاصله ان هذا القدر غير كاف في الاحتجاج اذ لقائل ان دلالة الاجماع عندنا مستقرة في
كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده لانه عندنا عبارة عن الاتفاق الكاشف عن مقال صاحب العصمة وذلك
ما يمكن تحققه في زمانه من دون ان نعرف فضلا عن ان نعرف مقالته بخصوصها لكن نعلم انه منهم وان مقالتهم
مقالته مع فيثبت الحكم بذلك في زمانه ثم ينسخ بكتاب او سنة حسبما تقتضيه المصلحة بل على ما نذهب اليه
مخالفونا من ان الحجة في الاتفاق في نفسه لا بالكشف ينبغي ان يكون مستقرا في ايام حيوته ايضا لما رووه
من انه قال لا تجتمع امتي على خطا وهذا ثابت في جميع الاحوال قال فاذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كادلة الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فالمانع من ان يثبت
حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل ثم ينسخ باجماع الامة على خلافه
قال والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا نعتقد الى
خلاف عيسى بن ابان وقوله ان الاجماع ناسخ لما وردت به من وجوب الغسل على غاسل الميت في السنة
فمن هنا قلنا ان السيد ره انما يقول بجوازه عقلا لا سمعا لان الاجماع قد منع من ذلك وانا اقول اذا كان
النسخ عبارة عن ازالة الحكم وتغيره عند تغير المصلحة وانتهاء المدة حسبما تقتضيه الحكمة امتنع الاعن فاعل مختار

عالم بالمصالح ومن المعلوم ان الاجماع الذي هو عبارة عن الاتفاق او اتفاق في وان كان ذهاب كل واحد
من المجمعين الى ما ذهب اليه عن قصد وقيام حجة لكن اتفاق مذاهبهم وانطباق بعضها على بعض لم يكن عن
قصد حتى انه عن قصد فانه لم يعرف تغير المصلحة وانتهاء مدة التكليف بالمنسوخ وح فكيف يعقل كونه يحكم
المستفاد منه بمدة حسبما تقتضيه المصلحة وتحكم به المصلحة كي يمكن نسخه عند انقضائها ام كيف يمكن ان ينسخ
به مع ان صدوره لم يكن عن قصد وانما جاء اتفاقا من دون مراعاة المدة ولا علم بمصلحة كي يقال ان مدة التكليف
قد انتهت فجاء هذا الاجماع ناسخا معربا عن انتهائها في الواقع فتامل جدا وقد بين ان عصمه الله تعالى للامة تمنع من
ان تتفق على ازالة الحكم الثابت ونسخه الا عند تمام المدة وتغير المصلحة فتنسخهم نسخ من الله تعالى حيثما قام على
ذلك فيكون الاتفاق كاشفا عن مقالة المعصوم ويتبين ان الحجة انما هو مقالة المعصوم التي كشف عنها الاتفاق و
كان طريقا الى العلم ولذا وقع منسوخا فالمنسوخ انما هو مقالته ايضا وذلك كان نستعلم مقالته من اتفاق
اهل المدينة او من في المسجد وهو احدهم من غير ان نعرف بعينه ثم نستعلم بعد ذلك بذلك الطريق خلاف تلك
المقالة فتكون الثانية ناسخة للاولى على حسب المصلحة غير ان هذا لا يجدي فيما نستعلم بالاجماع من مقالة الائمة
لا يجري في نصوصهم لامتناع النسخ بعد انقطاع الوحي فان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى
يوم القيمة ثم اني وجدت الشيخ في العدة يقول واما الاجماع فعندنا لا يجوز نسخه لانه دليل لا يتغير بل هو
ثابت في جميع الاوقات لان العقل عندنا يدل على صحة الاجماع وما هذا حكمه لا يجوز تغيره فيستحيل
عليه النسخ وكذلك لا يصح النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا عن المنسوخ وذلك
لا يتاتى في الاجماع على مذهبنا فجرى ذلك مجرى ادلة العقل التي لا يجوز النسخ بها وكاشتراك الاما حققناه
ويريد بثبوته في جميع الاوقات وعدم تغيره عدم اختلافه باختلاف المصالح ولهذا جعله بمنزلة الادلة العقلية
في عدم تغيرها واختلافها باختلاف الاوقات والاحوال اذ حمله على ظاهره من بيان كونه دليلا قبل انقطاع
الوحي وبعده على ما يشعر به قوله بعد واما على مذهب الفقهاء بعيد العامة فلا يجوز ايضا نسخه لانه دليل قد
استقر بعد ارتفاع الوحي ظاهر الفساد لان استمرار كونه دليلا عندنا لا يقتضي جواز نسخه والنسخ به بل العكس
لكن يتوجه عليه ان الاجماع على طريقتنا لا يمتنع ان ينسخ او ينسخ به حسبما قدمناه ثم اني رايت المحقق
بعد ذلك يقول بعد ان حكى عن السيد التعلق في النسخ بالاجماع حسبما حكيناه عن الشيخ بكون الاجماع دليلا عقليا

والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وعن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقيا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجري على مذهبنا انه يصح دخول
النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفردت لكانت الحجة فيه بعينه وقول المعصوم فجاز حصول
مثله في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة و
القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص قال صاحب المعالم وهذا القول جيد
غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة مع انه لم يحك وقوع مثله في زمن النبي ص غاية ما هناك ان لا مانع من وقوعه
فلم يحصل في ذلك لمستنبط الاحكام ثمرة **فصل** في الكلام على تعلق النسخ بالادلة
العقلية قد عرفت ان ما قطع به العقل تحسينا وتقبيحا يستحيل دخول النسخ فيه لا ناسخا ولا منسوخا
لامتناع تغيره فان قلت اوليس انهم قالوا في زيادة العبادة ان قطع الرجل الثانية في السرقة الثانية بعد اباحة ح
قطع اليد والرجل الاولى ليس بنسخ لانه انما رفع تحريم الثانية عقلا والنسخ رفع الحكم الشرعي وقلت هناك
انه نسخ لثبوت تحريمه شرعا بالنص والاجماع وتقبيح العقل وهو دليل شرعي فقد افات قلت قطع العقل
بقبح القطع انما هو حيث يقع ابتداء اما بعد استحقاق النكال حيث يقع في السرقة فلا لكنه لا يعرف مقدارا
لمستحق واما الاباحة الاصلية فهو وان كانت مورد الخلاف الا ان العقل والشرع لم يحكما بها على البت والدوام
كسائر الاحكام بل جعلاها الى ان يرجع اليه ويعول عليه

باب الاجماع الاجماع في اللغة الاتفاق وهو معروف والعزم كما قال تعالى
فاجمعوا امركم وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل وبمعنى حذف المضاف كما في ولا تعزموا عقدة النكاح اي
على عقده او على التضمين اي حكموا امركم ودبروا عن صار ذا كذا يقال اجمعوا اي صاروا ذوي جمع اي
كثروا والاولان قياس وهذا محفوظ كنظائره واما في الاصطلاح فاكثر المتقدمين كالغزالي والجويني
والنظام على انه اتفاق امة محمد على امر ديني وقضيته اعتبار آراء جميع الفرق لكن حكى السيد في الذريعة
ان المحصلين منهم على ان الحجة في اجماع المؤمنين الا انه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل وحينئذ فمن انتفت
ضلالة الى الكفر كالغلاة والمجسمة ثم ظاهرهم اعتبار العوام كما صرح به القاضي وغيره وقوفا على ظاهر الخبر ولما
راى المتاخرون ان لا مقالة للعوام خاصة في امور الدين فانهم همج رعاع اتباع كل ناعق عدلوا عن ذلك في
التعريف الى اعتبار اقوال العلماء وزعموا انه انما اريد بالامة العلماء وقالوا في تعريفه اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد على امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد اهل النقض والابرام وهم في الشرعيات علماء الشريعة
وكانهم انما اثروا ذلك على صفة العلم لينبئوا على ان اهل كل حل وعقد ومن ثم اطلقوا الامور وقضيته حجية
الاتفاق في سائر الفنون عقلا او نقلا او غير ذلك كتجهيز الجيوش وعقد الالوية وترتيب الامور في سياسة
الرعية والمدار في الفنون على اهلها كل في فنه وان قلوا وقد صرح غير واحد بان الاثنين اذا لم يكن هناك
غيرهما اجماع وفي غيرها على اهل الصنائع غير ان السيد المرتضى صرح بان القوم انما يستعملون لفظ الاتفاق والاجماع
في الاحكام الشرعية خاصة وهو الذي يقتضيه تعريف الآمدي وكانهم انما عدلوا عن الوصف بالدين الى عموم الامة
وخصوص العلماء لادخال مثل الخلافة والتخصيص بهذه الامة احتراز عن غيرها لان حججها قامت على عصمتها
ويرد على ما يقول اصحابنا من عدم خلو الزمان من حجة حجية اجماع كل امة وقد ينقض على الاول والاخير باتفاق العلماء
مع مخالفة الباقين وعلى الاوسط باتفاق الامة حيث لا عالم فانها اجماع مع كذب الحدين عليها
وهل يقدح فيه خروج الواحد والاثنين خلاف بينهم والذي يقتضيه ادلتهم القدح لوجوب حمل
الخطاب على الحقيقة والاخر جوز عشرة بل عشرين غير قادح في صدق الاجماع عرفا ومن شرط في الحجة الاستمرار
الى الموت وقال ان العدول ولو من البعض قادح او شرط عدم وقوعه بعد خلاف مستقر حتى اذا اجمعت
الامة بعد افتراقها او هلك احدى الفريقين او هلك العلماء وبقي الاخرون على احد المذهبين لم يكن حجة

او شرط بلوغ المجمعين حد التواتر او كونهم صحابة كداود او من اهل المدينة كمالك احتاج في التعريف الى ضميمة
ان زعم ان ذلك داخل في الماهية او كان غرضه ما هو حجة شرعية لا مطلقا وكان هؤلاء انما اهملوا امثالها
لكونها عندهم من شرائط الحجية وكان غرضهم تعريف مطلق الاجماع لكن الظاهر من ارباب هذا الفن ان الغرض
تعريف ما هو حجة فكان ذلك حجة عليهم في دعوى الشرطية ثم لما كان قضية عموم اهل الحل والعقد
ان لا ينعقد الاجماع الا بعد قيام الساعة اذ لا يعلم تكاملهم الا ثم مع امكان تحققه في كل حين لاستمرار العصمة
زاد قوم في عصر وانت تعلم ان لفظ الامة للعدد المشترك بين اهل كل عصر وجميع من وجد وجميع اهل
اهل الدعوة من يومه الى يوم القيامة فكلما اجمع الموجودون منهم تحقق اجماع الامة فكان حد الاوائل مبنيا عن
هذه الشبهة واما حد الاواخر فالجمع المضاف وان كان ظاهرا في العموم لكنه مقيد بكونهم من الامة وقد عرفت
صدقها على اهل كل عصر فاذا اتفق اهل الحل والعقد في عصر من الاعصار صدق اتفاق اهل الحل والعقد من امة
محمد ولئن اغضينا عن هذا كله قلنا ان المتبادر من الاطلاق في الحد انما هو ارادة جميع من وجد من الامة او من
اهل الحل والعقد فلا يلزم ما ذكروه نعم مقتضى العصمة تحققه في كل حين فلا بد من التنبيه عليه في التعريف لكن
التقييد بالعصر لا يفي بذلك لما ينافي من الامتداد فكان الوجه ان يقيد في وقت وكانهم انما اختاروه من حيث
ان اهل العقد والحل اذا اتفقوا على امر استمروا عليه واما اصحابنا فقد تابعوهم العامة لاهل البيت
وان كانوا لا يعرفون لهذه الكلمة اصطلاحا فيما بينهم ولم يشتهر فيهم التعلق به في اثبات الاحكام وانما عرفوا
ذلك للمخالفين ويجعلونه بعده من مبدعات مخالفيهم كما جاء في بعض الاخبار وان استعملوه فمن معناه اللغوي
كما جاء في المقبولة فخذ بالمجمع عليه بين اصحابك وقالوا اجمعت الطائفة على تصحيح ما يصح عن جماعة الا عن ذلك
لكنهم لا يستثنون ما اتفقت عليه الطائفة وقد قال الكليني في الكافي بعد حكاية ما يدل من الاخبار على توريث
الجد والجدة مع ولديها ما نصه هذا وقد روي وهي اخبار صحيحة الا ان اجماع العصابة على ان منزلة الجد منزلة
الاخ من الاب يرث ميراث الاخ ثم روى خبر الاخ وقال ليس هذا مما يوافق اجماع العصابة وروى الشيخ
عن علي بن فضال بسنده عن ابي الحسن برير في بنات بنت وجد قال للجد السدس والباقي لبنات البنت ثم قال
ذكر علي بن الحسن بن فضال ان هذا الخبر مما اجمعت الطائفة على العمل بخلافه الى غير ذلك وبالجملة فهم متحرجون
عن مخالفة الاجماع واذا جاءهم خبر يخالف ما اتفقوا عليه نبهوا عليه والامر تام في تلك الاعصار كالقدماء

والسيد والشيخين فانهم لما بعد عليهم المدى واشتدت المحنة وخيف انقراض الآثار الحالية ولم يثبتوا في كثير من المواضع
الحقائق الشرعية بل ربما خفي عليهم وفات عنهم زمانه كما في صغيرة الامر والنهي احتاجوا الى اعادة ما استغنى عنه قدماؤهم
ب معاصرة ارباب العصمة من مسائل الاصول كما احتاج العامة اليها قبل ذلك بالبعد عن زمن الصحابة والائمة من
غير آل الله واخذوا في تدوينها كما دونها اولئك ولم يألوا جهدا في تحقيقها وكان هناك اصطلاحات لا يدور
عليها شيء، فاقروا على ما وضعت له ثم راعوا الادلة فاهملوا ما قامت الحجة على بطلانه واثبتوا ما نطق الدليل
بحجيته وكان من جملة ذلك الاجماع فاثبتوه في الادلة لقيام الحجة عليه وان كان بطريق آخر وقد ذكر السيد في الذريعة
ان من المخالفين من يتعجب من قولنا ان الاجماع حجة مع رجوعنا في حجيته الى دخول الامام وينسبنا في ذلك الى اللغو
والعبث وقد اجاب تارة بانا لم نبتدئ في ذلك ولكن اذا سئلنا عن اجماع المسلمين هل هو حجة قلنا انه حجة لمكان
قول المعصوم الذي لا يخلو منه زمان واخرى بانه قد يلتبس قول الامام لغيبة او غيرها فلا يعرف على التعيين
فيفزع الى اجماع الامة او العلماء لنعلم قوله اذ كان هو الحجة قال وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا ان
الاجماع الذي هو حجة اجماع المؤمنين دون غيرهم لكن لما كان لم يتميز قولهم اعتبر اجماع الكل وقال في موضع آخر
منها والصحيح الذي نذهب اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين او العلماء
وكيف كان فالامام داخل لانه من الامة وسيد المؤمنين وافضل العلماء، قلت ومن هنا تعلم ان الاجماع الذي
اثبته اصحابنا وتكلموا عليه انما هو ما في ايدي الناس وهو اتفاق الكل ولم يجدد لهم فيه اصطلاح ومن ثم ترى
لا يرسمونه الا بما رسمه به الجمهور كما تنطق به مؤلفاتهم القديمة والحديثة وكذلك يطلقونه في مقابلة الخلاف
الخلاف والشهرة وان عظمت واشتهر فيهم ان خروج معلوم النسب غير قادح ولو كان اتفاق جميع ما خلا خروج
وبالجملة فكلامهم في الاجماع الذي لم يزل حجة وهو ليس الا اتفاق الكل واما اتفاق البعض فقد يكون وقد
لا يكون غير انه لما كان منشأ الحجية عندهم هو الكشف عن مقالة المعصوم موافقته فاطلقوه على الاتفاق
الكاشف وان خرج عنه البعض فتوهم البعض انه اصطلاح آخر منهم وكيف كان فالخطب سهل اذ الكلام
انما هو في تحرير اصطلاح والاتفاق الجميع الكاشف عندنا حجة باجماع الكل سواء كان اطلاق اسم الاجماع
عليه حقيقة على ان يكون اصطلاحا خاصا لهم بناء من كثرة الاستعمال او مجازا اولت مع الجامع الحجية كما هو الظاهر
لتبادر الكل عند الاطلاق وبالجملة فالحجة عندهم في الاتفاق الكاشف سواء كان من الكل او من البعض نعم

هو عندهم مختص باتفاق الاصحاب حتى اذا ارادوا اتفاقهم وغيرهم قالوا باجماع المسلمين وما اشبهه ان انضمام
الغير لا دخل له في الكشف ثم اعتبار الكشف في التحديد من غير اعتبار ما يدل على الاكتفاء بوقوع الاتفاق
في عصر من الاعصار ان كان الكشف بواسطة القطع بدخول شخصه في المجمعين كاتفاق الامة او المؤمنين او
العلماء او جماعة من الناس يقطع بان الامام فيهم ولكن لا يعرف بعينه او بني امره على ما استقامت عليه طريقة
الاصحاب على قديم الدهر من وجوب ظهور المعصوم عند الاتفاق على الخطأ لاستلزامه الدخول في الاول و
الرضى في الثاني في اي فرض وان قل لامتناع اقدامه على الخطأ وتقريره عليه مطلقا وان بني امره على ما عصره
سنختاره كان مبطلا لانه قد يكون بحسب الكشف ويتقدر بقدره فان حصل على سبيل القطع باتفاق طبقة
في يوم او ما دام سوا وان لم يحصل الا باتفاق الطبقات كما هو الغالب لم يتحقق الا بمضي تلك الاعصار
فلو اعتبر لخرج معظم الاجماع وزعم الصدر الشريف ان اخذه في التعريف كما صنع اشد على
الاطلاق لاستلزامه خروج كل اجماع انعقد على وفق مقالة من صاحب العصر من الائمة الماضين فانه يكون
في عصره وهذا خطأ وقد اوضحناه في الشرح ثم الاجماع انما هو الاتفاق في الحكم لا مطلق الا
الاشتراك وهو في عدمه او في العلم او في علمه او في التعلق لشيء وتركه فان شيئا من ذلك ليس باجماع
وربما توهم بعضهم انه اجماع متعلقا بانهم متى اتفقوا على شيء كان ذلك سبيلا لهم وبني عليه المنع من استعلام
ما اتفقوا على عدم العلم به مما استحال علمنا كقيام الشيء وعدد الملائكة او امكن كقيام العرض بالعرض ومنع
وهذا التعسف اذ اللائق من السبيل بعد تسليم نهوضها للاستدلال انما هو العمل المقصود كما لا يخفى
ومساواة لهذا في ابواب الاجماع مقام ثم الكلام في الاجماع يقع في مقامات
الاول ـــ في امكان تحققه والاكثرون على ذلك حتى ان الخلاف لم يحك الا من
النظام ونسبته الى الشيعة فرية كما يعرب عنه الرجوع الى كتبهم الاصولية والاستدلالية اللهم الا ان
يكون لبعض الظاهرية واقصى ما للمنكرين ان اتفاق الكل ان كان عن قاطع اغنى
القاطع عن التعلق بالاجماع وان كان عن ظن كما هو الغالب استحال في العادة اتفاق الكثير منه مع اختلاف
القرائح وتباين الانظار وهو نظير الاكل عن اتفاقهم في آن واحد على طعام او لباس واحد وان باية الشعراء بقصيدة
واحدة من صنعة واحدة ومن نوع واحد ويتوجه على الاول ـــ ان النزاع من ثبوته وقد تحقق وقيام الحجة

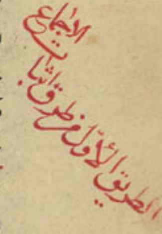
ان الاستدلال انما هو باية السبيل [illegible] او التاويل

على الشيء لا يمنع من قيام اخرى وما زال العلماء في سائر الفنون يستنهضون على الحكم الواحد ادلة فضلا عن دليلين
وعلى الثاني ان الظني قد يكون جليا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع في العادات من الاتفاق فيما يدق
مسلكه وعلى الثالث انه ربما كان للحكم الواحد مدارك جمة يتعلق بكل واحد واحدا وجماعة وكيف يستبعد عثور الكل على
خبر مسطور في جوامع الاخبار التي لا تتأبى احد للحكم حتى يحيط بها خبرا دع ما يتعلق بالكتاب المجيد والسنة المتواترة
من مفهوم او نحوي او نحو ذلك واين هذا مما من نوع مثلا مما من نوه الاجدلا وبالجملة فانكار امكان الاتفاق مكابرة
على الوجدان او لسنا نشاهد الفقهاء مجمعين على ما لا يحصى من الاحكام بل سائر ارباب الفنون بل الناس اجمعين
في ماكلهم ومشاربهم وملابسهم ومعاملاتهم ومعاشراتهم يستحسنون هذا ويستقبحون ذلك واذا جاز ان يتفقوا
على امر حتى يبلغ بهم الحال الى ان يصير بديهيا لدى كل احد او عادة فلان يجوز بدون ذلك بطريق اولى **المقام**
الثاني في امكان العلم بحققه ومن الناس من انكر هذا واحتج بان يقول كيف يمكن اطلاع المقيم على
اراء جميع العلماء في سائر الاقطار ان تراه يطوف في الافاق او يبعث الرسل وقد يلتئم التوامر بدعوى
الاجماع من دون شد رحال وتكلف ارسال اوليس من الجائز ان يخفى بعضهم لخمول ذكره او خوف من عدو ولئن
احاط بالكل اوليس من الجائز ان يخبر بعضهم بخلاف ما عنده تقية وبعد هذا كله فالسماع من الكل لابد ان يكون
في ازمنة متطاولة لاستحالة وقوعه في ان واحد ومتى كان كذلك جاز عدول البعض قبل حكم الاخر والاستصحاب
انما يفيد الظن **والجواب** ان هذا تشكيك في مصادمة الضرورة اولسنا عالمين باتفاق الحكماء على
ما ذكرنا من دون تكلف اولست تعلم ان كل فرقة من هذه الفرق متفقة على ما لا يحصى من الاحكام وكذا ارباب
العلوم ودعوى امتناع العلم بعد فرض الاحاطة لتجويز العدول يدفعها الضبط بالتاريخ على ان ذلك ان
لزم فانما لزم في تحصيل اجماع المعاصرين وهو غير معروف وانما المعروف تحصيل اجماع الماضين وانت تعلم
ان من تتبع كتب فن من الفنون فوجدها متفقة على حكم من الاحكام بحيث كلما عثر على مؤلف مختصر او مبسوط
لم يجد فيه خلافا ولا نقل خلاف يحصل له العلم باتفاق اصحاب ذلك الفن عليه وان لم يعثر على كتبهم اجمع
لقضاء العادة بانه لو كان هناك مخالف لذكره ذاكر او رد عليه راد ولا اقل في كتب الاستدلال والخلاف
المعدة لذلك فان انضم الى ذلك من القرائن ما يدل على نفي الخلاف كما يتفق كثيرا كنقل الاجماع ونحوه قوي
العلم فان قلت انى لك بالعلم وانت تجوز ان يكون بعض من لم تعثر عليه من العلماء ولم تعثر على كتابه ساكتا عن

الحكم

الحكم غير متعرض له بل البعض من عثرت على كلامه قد حكم ورجع في كتاب اخر واين هذا من دعوى العلم بما استقر عليه
رأي الكل قلت انا نتتبع كتب الماضين فنعرف طريقة مستقيمة واجماعا مستمرا وربما علم بكثرة الادلة و
تظافرها مع عدم ما يدل على الخلاف وذلك كان تجد في ماخذ العلماء على حكم من الاحكام اخبارا كثيرة و
ليس هناك ما يعارضها من عقل او نقل فتعلم انهم متفقون على ذلك لان عادتهم الاخذ بها هناك
بل تعلم ان كل امامي يكون من اليوم الى يوم القيمة انما يذهب الى ذلك وبالجملة فنحن باستقراء كتب الفن
الموجود فيه نقطع باتفاق الكلمة واحتمال تحقق الخلاف غير قادح كما في سائر العلوم العادية الحاصلة بالقرائن
المفيدة للقطع وهذا كما ترى الخياط والصائغ والنجار وغيرهم من المحترفين يزاولون اشياء ننسبه هذا الخياط جبة
من خز منذ مدة وذاك يصوغ ابريقا من ذهب والنجار يعمل كرسيا من عاج وابنوس فنقطع انها لغيرهم وان جاز
عقلا ان يكون لسلطان قدامهم من ذلك انما يقدح الاحتمال في العلم اذا كان مما يجوزه العادة اما اذا
منعته العادة فلا وان اجازه العقل ان قلت ليس العلم الا ما يمتنع معه النقيض عقلا كالعلم بكون الكل اعظم
من الجزء او عادة كالعلم بعدم انقلاب ما في الدار من الاواني علماء واحتمال الخلاف ليس من هذا القبيل
قلت ليس العادي الا الجزم الحاصل باعتبار عادة الله سبحانه او عادة الناس او عادة خصوص الفاعل وان جاز
في قدرة كل خلافه وانت اذا وجدت العقيقة او التاج يشترى النجي من السمن تعلم علما يقينيا الا من لك
ب حتى انه ما كان ليضعه على رواية ويحمله على عاتقه او يجلس به في المارة ويبيعه على اهلها او واقع ولا ريب
ان وجود المخالف بعد التتبع البالغ من المجتهد البارع في المدة المتطاولة بهذه المكانة وهذه المقدمة
اعني حصول العلم بالتتبع والبرهان المسماة في المنطق والكلام وفي الاصول وفي القطعيات العاديات
مما زال يستعملونها في المطالب العظيمة ولا ارتياب فيها ذو انصاف فاما ما يحتج به المستبهم في
الرد على المنكر من امكان ذلك في بدء الاسلام حيث ان المسلمين قليلون وما ذكره المجوز من امكان
ذلك للملك ان يتئس بجميع الفقهاء على صعيد واحد ويستفتيهم او يسألهم حتى يعلم اتفاقهم فلا يدفع
شيئا اذ الكلام فيما يدعيه العلماء من الاجماع بعد انتشار الاسلام لا فيما يحصله الملوك **هذا كله بناء على**
طريقة واما على طريقتنا فالعلم بالاجماع ليس بذلك الصعب فان من يطلع على مقالة خاصة امام الطائفة
ومن يبرز اليه لفقه بطاعته من جل صحابته علم بحكم العادة ان تلك مقالة ائمتهم الا ترى انا اذا رأيت محمد بن مسلم والفضيل

وزراره وبريد في امثالهم من اجلاء اصحاب ابا عبد الله ع يقولون نفيا اثر ذلك من تاب في انهم انما اصدروا بذلك عن
وحصول العلم باتفاق جميع اصحابه او جلهم اوضح من ان يحتاج الى البيان ثم ان ذلك كما يكون في ايام
ظهور اصحاب العصمة يكون في الغيبة وذلك بتتبع فتاوى اصحابهم في اصولهم لجريان عادتهم بالاخذ بما يعتقدونه
من الابواب فان عنوان كل باب فتوى فان وجدنا حكما في عنوان باب في اصل من الاصول حصل لنا ظن ثم
ان وافقه اصل اخر قوي ذلك الظن وهكذا الى ان يصل الى مرتبة يحصل معها القطع العادي بانه عين حكم
المعصوم ويختلف ذلك باختلاف مكانة اصحاب الاصول في العلم والفتاوى وعدم النقل بالمعنى ونحو ذلك
ولعل اكثر ما في كتب السيد والشيخ والسيد بن زهرة وغيرهم من ذلك وربما كان من كتب الفتاوى كما يدعيه من جاء بعد
ذلك كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم **المقام الثاني في حجيته** من انكر الاولين والاول
منهما اكثر جدا ولكن من انكر الثاني يعني ان ما يحتج به ليس بحجة وربما انكره من شيعتها والمعروف نسبته الى النظام وبعض
الخوارج وربما نسب الى الشيعة والشيعة لم يزالوا قديما على الاخذ بما اتفقت عليه كلمتهم واستقامت عليه طريقتهم
لان امامهم على ما استقاموا عليه وان لم يسموه في القديم باسم الاجماع وكانهم ارادوا انكار حجيته من حيث هو اجماع
بدليل انهم ربما نسبوا اليهم ذلك ثم حكوا عنهم ان الحجية باعتبار كشفه عن مقالة الامام كما وقع في التحصيل ولما كان
دعوى الحجية على خلاف الاصل اذ مناط التكليف هو ما حكم به الشارع في نفس الامر لاجرم احتاجوا في اثباتها الى دليل
يثبت وحجة قاطعة وقد اختلفت في ذلك مسالكهم فاصحابنا على ان منشأ الحجية هو الكشف عن مقالة المعصوم



ولهم في ذلك طرق **احدها** انه لما ثبت بالادلة العقلية والنقلية ان زمان التكليف لا يخلو عن
امام معصوم حافظ للشرع حتى اذا اجمعت الامة او مؤمنوها كان داخلا فيهم لانه من الامة وسيد المؤمنين وافضل العلماء
وعليه جرى المحقق صاحب المدارك وصاحب المعالم وجماعة ولما كان العلم باتفاق من يقطع بدخول المعصوم فيهم
حيث انه منهم من غير طريق النقل والسماع انما يعقل على هذه الطريقة في زمان الظهور كان كل اجماع يدعى كذلك في
زمان الغيبة في غير طريق التواتر والسماع او التعلق بالقرائن خطأ بناء على هذه الطريقة لعدم جريان العادة بظهور
الغائب المستور حفظه الله تعالى وجعلنا فداه لتدخل مقالته في اقوالهم بدخوله فيهم وجواز الظهور من غير شعور احتماله
احتمال الدخول في المجمعين والمدار على القطع ام كيف يكون العلم باتفاقهم بعد الانتشار في الاقطار الا بالطريق
الذي ذكرناه في المقام الثاني واما بناء على من يستعلم مقالة المجهول بمقالة المعلوم ومعلوم ان ذلك غير ممكن في حق من

لم تجر العادة بظهوره ونقل مذاهبه ومن هنا ترى الشيخ عند حكاية اهمال العلم بالاجماع بعد زمان الصحابة وتم بعضها
بل في غيره وقال في الفصل الذي عقده لبيان كيفية العلم بالاجماع فان علم ان لا مخالف ثبت الاجماع قطعا
وان علم المخالف وتعين باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل نسبه قدح ذلك في الاجماع لجواز ان يكون
هو المعصوم وان لم يعلم المخالف وجوزنا وجوده لم يكن ذلك بالاجماع لامكان وقوع الجائز وكون ذلك هو
الامام وقال صاحب المدارك في الرد على ابن ادريس حيث ادعى الاجماع على طهارة الماء بالتمام كرا ان
الاجماع انما يكون حجة مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في جملة اقوال المجمعين وهذا مما يقطع بتعذره في زمن
ابن ادريس وما شاكله بعد انتشار الاسلام مطلقا وقال صاحب المعالم الحق امتناع الاطلاع عادة على
حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنده النقل متواترا او احادا تعتبر مع القرائن المفيدة
للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة ع فيمكن حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث
قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل ثم حكى اعتراض العلامة ره بامكان العلم بالتسامع وتظافر الاخبار
واجاب بانه انما اراد العلم ابتداء من غير جهة النقل ويتوجه عليه انه كما يستحيل على هذه الطريقة العلم
بتحقق الاجماع ابتداء في زمانه الى ما يقرب من زمان الشيخ كذلك يستحيل العلم فيما قبل ذلك الى زمن الظهور
على ما يعترف وان امتناع الاطلاع على الاجماع الكاشف بناء على هذه الطريقة لا يقتضي الامتناع من
راس بل هناك طريقة مستقيمة ستنكشف بها من غير حاجة الى دخول المعصوم في المجمعين الموقوف على
دخول المجهول وبالجملة فاقصى ما تقتضيه طريقتهم عدم امكان العلم في هذا الزمان ونحوه كما هو صريح كلام
المخالف فان كلامه انما كان في المقام الثاني دون الثالث ومن الغريب ان اهل هذه الطريقة ما زالوا
يدعون الاجماع على وجه التحصيل ويعلقون به الان يدعون تحصيلهم حيثما ادعوه انما كان بطريق التظافر
والتسامع واستنهاض القرائن حتى بلغ بهم ذلك الى القطع بحصوله وهو بمكان من البعد وقد اشتهر اعتبار

دخول مجهول النسب في المجمعين بل عدم خروجه حتى حكموا ببطلان الاجماع عند خروج مجهول النسب وان كان هناك
مجاهيل لجواز ان يكون ذلك هو الامام ومن ثم حكموا بان خروج المعلوم غير قادح حتى قال في الذكرى في
الحج والاخفات ومن القواعد المقررة ان من يعتد باسمه ونسبه لم يعتد بخلافه ولقائل ان هذا الاعتبار انما كان
مقصورا على تحصيل الاجماع في زمن الظهور وتوجه ان الامام ما كان يتميز على الاعداء فضلا عن الاولياء من
العلماء المحصلين للاجماع فان قلت ربما اتفق جماعة يقطع بدخوله فيهم على الاطلاق ولكن لا نعرفه بعينه
فيستكشف باتفاقهم مقالته قلت الاستكشاف بمثل هذا ان اتفق لم يتوقف على دخول كل مجهول
بل يتوقف على دخول مجهول فيهم وان علم خروج مجهول عنهم بل لو خرج العلماء كلهم لامكن تحصيله على ان
المهم انما هو الاستكشاف في زمن الغيبة وان كان فيما هو اعم او في زمن الغيبة كما هو الظاهر لانهم انما اعتبروا ذلك
ليكون طريقا الى استعلام دخول الغائب المستور الذي لا يكاد يظهر الا منكرا فلنا من لنا بالعلم بكل مجهول
النسب ولئن علمنا فاحصى بالغ العلم ان يحصل بالنسبة الى من ظهر دون من استتر فلم يعرف له مقام
ولم يحك عنه كلام ولم تجر عادة بظهوره سلمنا ولكن من لنا بالقطع بظهوره ودخوله في المجمعين ثم ينبغي على هذا
الاكتفاء في تحقق الاجماع باتفاق المجاهيل وان خرج كل معلوم حتى اذا كان هناك مائة معلوم ومجهول
او مجهول واحد كانهم كانت الحجة في مقالته دونهم وكفى بذلك ضعفا فان قلت مقالة المجهول
انما تستعلم باتفاق المعلومين كما مرت الاشارة اليه وبيانه تحقيقه في كثير مقالة السيد قلت الكلام
هنا فيمن علمت مقالته من المجاهيل لا فيمن جهلت وما يستعلم بمقالة المعلوم انما هو المجهول من مقالة المعلوم
او المجهول فبان الفرق ولزم المحذور بل ربما قيل بامتناع وجود مجتهد مجهول الحال لا يعرف اصله ونسبه
بحيث يجوز ان يكون هو الامام وقد سمعت كلام المعلم بل اللهم الا ان يعتبر دخول المجهول وعدم خروجه
وتوقف الكشف عليه حيث ثبت بطريق النقل ان الائمة او المؤمنين او العلماء افترقوا في احد عصورهم
فرقتين واحدة ناس باعيانهم واخرى فيهم من لا يعرف اذ لا ريب ان العلم بمقام الامام يتوقف على
ان يكون هناك من لا يعرف بحيث يجوز ان يكون هو الامام فيقطع بخروجه عن الفرقة الاولى لا مجهول فيها وكثر
في الاخرى اذ المفروض عدم خروجه عنها الا ان يكون الخارج معلوما فلا يضر خروجه كالفرقة المعلومة فان كان
الخارج مجهولا او كان في كل منهما مجهول فلا كشف وكذا الكلام فيما اذا افترقوا الى اكثر من ذلك ولا ينبغي في هذا

ما مر من عدم خفاء الامام اذ المفروض ان خفاءه انما كان علينا وان كان معلوما لدى النقلة الا انهم لم ينقلوا
الا افتراق الناس فرقتين فهذا مما يتوقف فيه الكشف على دخول المجهول وعدم خروجه ولا يضر خروج المعلوم
عنه ومثله ما اذا نقل لنا اتفاق العلماء على المنطق بالحق من دون خروج مجهول لكنك تعلم ان هذا لا يدفع
شيئا لانه انما يجري في التحصيل بطريق النقل وهم يعتبرون دخول المجهول وعدم الخروج في التحصيل ابتداء وقد
عرفت انه لا يتم لعدم الغيبة ولا قبلها فان قلت اذا كان تعرفنا للاجماع باستعلام مقالة من لا نعرف مقالة من
لم نعرف حتى نعرف لشدة التتبع وطول الاستقراء ان كل من كان او يكون من الاماميين على هذه المقالة
ومعلوم ان كل من لا نعرف مجهول لدينا صح ان لابد في تحقق الاجماع من دخول المجهول وبالجملة فليس الغرض
من اشتراط دخول المجهول وعدم خروجه الاستدلال على دخول الامام بل بيان محل الامكان اي انه انما
يمكن استعلام مقالته بالاجماع حيث يكون في المجمعين مجهول مجتهد يحتمل ان يكون هو الامام قلت من سلك
في الاستكشاف طريقة الشيخ واكثر الاصحاب وطريقة اهل الحدس فقط عدم الحاجة عليهما الى اعتبار دخول
المجهول ومن سلك هذا المسلك في الاستعلام وليس هناك طريق موصل سواه لم يحتج في العلم بوفاق الامام
الا اعتبار دخول المجهول فانا نعلم وفاقه بما حصلناه من كثرة التتبع ان كل امامي كان او يكون الى يوم القيمة
على هذه المقالة وان كانوا جميعا معلومين ولا ريب ان الامام سيد الامامية فيدخل سواء كان ظاهرا او غائبا
كما يدخل بذلك الاعتبار سائر من لا نعرف وربما توقف الكشف على الدخول فحسب كما اذا اتفق من
يقطع بدخول المعصوم فيهم فان قلت اولسنا كثيرا ما نرى الكلمة متفقة على حكم من غير انهم يحكون خلافه بالقيل
فانكر ان يكون ذلك قول الامام ظهر لاظهار كلمة الحق مبينا على الدليل وبينا ولو احكاية كما براه غائبا
ومع فيكون خروجه قادحا في تحقق الاجماع لعدم القطع بدخول المعصوم فيهم قلت ان كان ظهوره لاقامة
الحجة عليه وانما يكون ذلك باظهار المعجز او بما يقطع العذر من الادلة القاطعة فما لهم لم يرجعوا ولم يجد
الكلمة ولا اقل من الاشتهار فكيف يعرض عما لا يحكى بغير متعلق او متعلق ضعيف لا يلتفت اليه
كما هو الشأن فيما يحكى بالقيل وان كان وضعه بين الاقوال ليهتدي به من بعد فمعلوم ان المجتهد
انما يأخذ بالدليل والمقلد انما يأخذ بكلام المجتهد الحي وكيف كان فهذا اوردت هذه الطريقة باكثر
الاجماعات ولم يبق الا المنقول والمحصل بطريق النقل الطريق الثاني ما اشتهر بين

الطريق الثاني

قديما وحديثا حتى قال السيد انها طريقة اصحابنا وقال الشيخ انه لا يعلم دخول الامام الا بهذا الاعتبار
والا فلا حجة في الاجماع وبرهان في امساك الامام عن النكير دلالة على رضاه اذ لو اجمعوا على باطل لوجب
عليه ان يظهر حتى يردهم الى الحق ولو بالبحث وهذا الخلاف ما اذا لم يجمعوا فانه لا يجب عليه الظهور
لرد المبطل اذ الموجب انما هو اظهار كلمة الحق فيهم وقد ظهرت ولو على لسان البعض والاصل في ذلك
ما استفاضت به الاخبار حتى ادعوا تواترها من ان الارض لا تخلو من حجة يعرف بها الحلال من الحرام اذا زاد
المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم وان من الالطاف الواجبة اظهار كلمة الحق على لسان داع يدعوا
اليها واقامة حجة بينة تدل عليها كاية محكمة او سنة متواترة حتى لو فرض ان ما كان لكون اجمع على خلافه
لم يجب الظهور وكان قيام تلك الحجة كافيا في الدلالة على بطلانه ولما كان مقتضى هذه الحجة اعم من وجوب
اظهار كلمة الحق على لسان داع يدعوا اليها واقامة حجة بينة تدل عليها حجية كل قول … ولم يوجد له مخالف
ولا قامت حجة على خلافه حكم الشيخ بذلك في اخر الفصل الذي عقده لبيان ما يتفرع على الاجماع
وقضية ان كل حكم من حكم به فقيه في فرع لم يتعرض له احد لندرته او تعرض فوافق ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المتواترة والاصل القطعي كما يتفق كثيرا في كتب العلامة وغيره يكون حجة على من يجي من بعده من الفقهاء لا يجوز لهم
خلافه من حيث انه لو كان الحق في خلافه لوجب على الامام الظهور لاظهاره وهو كما ترى وبالجملة فطريقة الفقهاء
ومنهم الشيخ مستقيمة على تجديد النظر في كل فرع يرد عليهم ما لم يكن اجماعا ثم يذهبون حيث يقودهم النظر ثم
تجاوز الشيخ عن هذا المقام حتى ادعى وجوب ظهور الامام مع تحقق الخلاف ايضا ولكن حيث لا يكون هناك مميز
لاحد القولين يدل على حقيته من اية او رواية قال في العدة ما نصه ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال
ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم الاستتار ويجب عليه ان يظهر ويبين الحق في
تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة او يقترن بقوله علم
معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف ومتى علمنا بقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور
من يجري مجراه دليل على ان ذلك يعني كون الحق في واحد من الاقوال من دون تميز لم يتفق … كما يمتنع اتفاق
الاجماع على الخطا والا لظهر بالمعجز او اظهر كما يمتنع تحقق الخلاف بدون مميز والا لظهر او اظهر وانما وجب
الظهور فيهما للزوم خفاء الحق في الاول وعدم تميزه من الباطل في الثاني وكلاهما محظور لا يجوز للامام ان يقيم

عليهما

عليهما لانا نجد كم من مسئلة خلافية ليس لاحد القولين فيها مميز اما لخلوها من الادلة او لتعارض الادلة فيها ولم نره يوما
ظهر للبيان مقرونا باعجاز ولا افضى الى بعض ثقاته لانا نقول انما يجب الظهور اذا كان الحق في احد الاثنين
دون الاخر وحيث ينتفي المميز يثبت التخيير على هذه الطريقة كما في الخبرين المتكافئين وح فيكون الحق في كليهما
لا في احدهما وخطا كل واحد بالمنع من الاخر لا يقدح بعد انتفاء الخطاء في العمل ولست انا اول كلام على هذا
بل هو يصرح بذلك وذلك انه ذكر في العدة ايضا ان القولين او الاقوال ان خلت من المميز وجب اطراح
قول معلوم العين او النسب للقطع بانه ليس معصوما وكان الحق في قول مجهولهما ان كان سالم العقيدة او كان
يحتمل امره الفتية فان تعدد بان كان في كل من الفريقين مجهول كنا مخيرين بينهما شئنا اخذنا وجرى ذلك مجرى
الخبرين المتعارضين اللذين لا يترجح احدهما على الاخر اذ لو كان الحق في احدهما لوجب تمييزه ليمكن الوصول اليه
وهذا من الشيخ اعتبار لدخول المجهول في الكشف وانت خبير بان ذلك لا يلائم طريقته لانه ان صح فانما
يتجه على الطريقة الاولى اللهم الا ان يكون من ذلك الا خلاف في الظهور ثم ثبت لدينا بالنقل ان احدى
الفريقين ما يرى باعيانهم والاخرى فيها من لا نعرف اذ لا ريب ان المعصوم يكون في الاخرى والحق معه وان
كانا معلومين او كان في كل منهما من لا نعرف فاما الاستمال وجاء التخيير كما من لكن يابأه دعوى وجوب
الظهور حيث لا تمييز وكيف كان فقد اورد على هذه الطريقة منع كون الامساك للرضى لم لا يكون للخوف
المعلوم حصوله للغائب المستور وقانا الله عليه كل محذور ولو وجب الظهور لاظهار الحق لظهر لاقامة
الحدود فانها معطلة وبالجملة كان القعود عن اقامة الحدود ولم يكن عن رضى بتعطيلها بل لما هو من خوف فكذا
كك فليكن الامساك عن اظهار كلمة الحق للخوف لا للرضى وقد يقال اي خوف في الظهور او الاظهار لاعلام
بعض الخواص بالحكم ولو مع الاعجاز واين هذا من اقامة الحدود بالقتل والرجم والقطع والجلد انما يتم هذا بالرياسة
العامة والتصرف في امور الناس والتمكن من اعناقهم نعم يتجه ان المذكور في وجوب الظهور ليس الا الخبر المذكور
ودعوى ان اظهار الواقع من الالطاف الواجبة وهما قاصران عن النهوض لذلك اما الاول فلان
الاستدلال به موقوف على الحكم بكون اذا من ادوات العموم حتى يكون المعنى انه كلما زادوا ردهم وكلما نقصوا
اتم لهم وهو في حيز المنع والاكثرون على خلافه وانما الحق من شأنه في ذلك ويكفي في اثبات المشاتية الجلية
على ان ظاهر قوله ان زادوا او نقصوا التعمد واذ ذلك او اعوه عن جهل فاما ما يقع بعد بذل الجهد في مراعاة

القوانين الشرعية والاخذ من المدارك الحقة فليس يصدق عليهم انهم زادوا او نقصوا فيها ولكن نصب الامام وان كان
لهداية الناس واقامة الحدود وحفظ الشريعة واستقامة النظام وتتميم كل نقيصة وابطال كل بدعة وان لم يمنع
من الكل لكن لما ابى الناس قمع قوم وخذل اخرون واشتد الخوف وتفاقم الخطب حتى وجب عليه الاستتار فبعد هذا
كله لو وجب عليه الظهور لاظهار الحق وسياسة الرعاة لنصب لقسر الناس على الحق شاؤوا ام ابوا على انه ان نهض
لذلك نهض لحجية الشهرة فانها مما تصدق بالزيادة والنقيصة اذا لم تطابق الواقع نعم لو كان هناك
ما يدل على وجوب اظهار الحق بعد الغيبة على الاطلاق لتم ولكن ان القدر المسلم من وجوب الظهور لرد
الرعية انما هو فيما اذا اجمعوا على باطل يخرج بهم عن الدين وبالجملة اذا خيف على بيضة الاسلام وجب الدفاع
وسقط الاتقاء ومن هنا وجب تجديد الارسال عند اشراف الاديان على الاضمحلال اما ما لا يصل الى هذه
الحدود كالاتفاق على خلاف الحق في مسألة فرعية فلا كيف لا وتكليف الناس انما هو الاخذ بالادلة الظاهرية
وليس عليهم ان يصلوا الى الواقع وان كان المطلوب الاصلي هو الواقع وعلى هذا فهم لا يزالون على الحق ما
داموا اخذين بالادلة المعدة للاستنباط وسواء على منكر بعد قيام الحجج القطعية على وجوب الاخذ بتلك الادلة
كما يجب على الامام ان يظهر لازالته واما الثاني فاول ما فيه ان اللطف الواجب ما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية وليس في الانعقاد مع الدليل عصيان بل العصيان في التخلف عنه وانما هو طاعة ثم ان الله جل
شأنه قد فعل ولم يفعل كل ما يجب في الحكمة من اللطف وتفضل كما يوجب انه اذ نصب افضل داع ولم يقنع
بواحدة دون اخرى ولكن ابى الناس مع ان في ذلك من شدة الابتلاء الذي يعظم فيه الاجور ويتفاضل فيه
الاقدام ويكون نعمة على قوم ونقمة على اخرين حسبما جرت عادته جل شأنه في خليقته على قديم الدهر فلانهم
حتى منعوا من الظهور فكذا لانهم عند الظهور حيث منعوا امام من قبلهم الحق وقد قال المحقق في التجريد
وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا على ان هذا ان تم وجب الظهور لحظ البعض
للاشتراك في التكليف فيجب للبعض من اللطف ما يجب للكل ووجود القائل بالحق وان كثر لا يغني لعدم
جواز اتباعه ما لم يتم اجماعا وقضية ذلك حجية كل قول وفساده غني عن البيان ونحن ثم اعترض السيد على هذه
الطريقة بعد ان جرى عليها دهرا قال في الطرابلسيات الثانية عند قول السائل هل يجوز ان يكون الحق عند
الامام والناس على باطل بانه قد اجبنا عن هذا السؤال في كتاب الغيبة والذخيرة وان في بانه لو كان ذلك

الطريق الثالث منها

لوجب عليه ان يظهر لايضاح الحق ولا يسعه التقية والحال هذه وقلنا ان ذلك لو لم يجب لكنا مكلفين
بما لا طريق لنا الى علمه وذلك لاحق بتكليف ما لا يطاق في القبح ووجهنا في الجواب عن ذلك على
طريقة اصحابنا فانهم عولوا في الجواب عن هذا السؤال على هذه الطريقة والذي يقوى الان في نفسي ويتضح
عندي انه غير ممتنع ان يكون عند امام الزمان غائبا كان او حاضرا من الحق في بعض الاحكام ما ليس عندنا
سيما مع قولنا بانه يجوز ان يكتم الائمة شيئا من الدين ولا يكون تكليفنا بمعرفة ذلك الحق تكليفا بما لا يطاق
من حيث انا قادرون على ازالة الخوف عنه متمكنون ولو زال لظهر وابان لنا وقال في الذريعة يجوز ان
يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في
استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به يكون قد اتينا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا
به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا الذي تعلق به السيد في دفع لزوم التكليف بما لا يطاق مع عدم الظهور
من دعوى قدرتنا على ازالة المانع ثم فان كل واحد مكلف بالاحكام ولا قدرة له على ازالة الخوف عن الامام
وانما القدرة للمجموع من حيث هو مجموع والتكليف بالاحكام لكل واحد نعم يتجه على الاصحاب ان
المطلوب بالاصالة وان كان هو الواقع لكن التكليف انما هو بما تقود اليه الادلة صادف الواقع ام لا وذلك
ما يطاق فاما قول الشيخ في العدة بعد حكاية ما في الذريعة وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى
ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام الا بالاعتبار الذي بيناه فهو كما
ترى اذ لعل هناك دليلا اخر يدلنا على حجية الاجماع فلا يلزم من اهمال هذا الوجه بطلان الحجية رأسا ثم السيد
بعد ان اعرض عن هذه الطريقة سلك في الاستكشاف مسلكا اخر وذلك ان الشريف سأله عن مسائل وكان
من جملتها ان قال اذا كان طريق معظم الاحكام الشرعية اجماع علماء الفرقة المحقة لكون الامام المعصوم الذي لا
يجوز عليه الخطاء واحدا من علمائهم دون عامتهم وعلماء غيرهم وكان العلماء من هذه محصورين بل لعدم التجويز لوجود
عالم منهم مع تعذر معرفة بعينه واسمه ونسبه ووجوب هذه القضية بوجوب احد امور كل منها لا يمكن القول
به اما كون فتياه الامام الغائب المنتظر معرفة بعينه خارجة عن اجماع علماء الامامية وهذا يمنع من الثقة باجماعهم
او كون فتياه داخلة فيهم وهذا يوجب تعينه وتميز فتياه وهذا متعذر الان مع غيبته او حصول فتياه في
جملة فتياهم مع تعذر معرفة شخصه وهذا يؤدي الى ما لا يجوز على علماء لا سبيل الى العلم بتميزهم الى ان قال وذلك

المتقدمين

يمنع من القطع على حصول اجماعهم على الحكم الواحد اوثق ان في ساكت غير النكير دلالة على رضاه بالفتيا فهذه طريقة
من شيوخنا وقد رغبنا عنها ومرضنا كلامنا لان فيها الاعتراف بكون الامساك يدل على الرضى مع احتماله لغير من
الخوف المعلوم حصوله للعالم فذكر السائل في جوابه ان قول امام الزمان وفتياه في كل حادثة من الشرائع
لا بد ان يكون في جملة اقوال العلماء من الفرقة الامامية وليس كل عالم من علمائهم نعلمه بعينه واسمه ونسبه وانما نعلم
بذلك من اشتهر منهم باشتهار كتبه وتصانيفه ورياسته والاكثر لا نعلمه على سبيل الجملة الا من عرفناه باسمه ونسبه ومن
هذا الذي يدعي معرفة كل عالم من علماء كل فرقة بعينه ونسبه ودعى هذا فلا يتمكن من لم نعرفه على التفصيل وليس اذا
كنا لا نعلم كل عالم من علماء الامامية بعينه يجب ان لا نكون عالمين على الجملة بمذهبه وانه موافق لمن عرفناه
بعينه لانا نعلم باقوال الفرق ومذاهبها نعلم ضرورة على سبيل الجملة اما باللقاء او بالاخبار المتواترة فانا
نعلم ضرورة ان كل عالم من علماء الامامية يذهب الى ان الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وان
لم نعلم كل واحد منهم بعينه وكذا القول باجماع كل فرقة الى ان قال وقد علمنا ان لا امام لقيناه و
عاصرناه وشاهدناه الا وهو عند المناظرة والمباحثة يعتبر بمثل ما يجمع علماؤنا عليه سواء عرفنا بنسبه و
بلده او لم نعرفه بهما وكل كلام امامي خبرنا عنه في شرق وغرب وسهل وجبل عرفناه بنسبه واسمه او لم نعرفه
قد عرفنا بالاخبار المتواترة التي تحمل الذائعة التي لا يمكن اسنادها المجاهرة باعيانهم لظهورها وانتشارها انهم
كلهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المالوفة حتى ان من خالف منهم في شيء من الفروع عرف خلافه وضبط
وميز عن غيره ثم قال فاذا قيل لنا فلعل الامام لانكم لا تعرفونه بعينه يخالف علماء الامامية فيما اتفقوا عليه قلنا
لو خالفهم لما علمنا حينئذ اتفاق علماء الامامية الذي هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة وهل الامام الا احد
العلماء الامامية وكواحد من العلماء الذين لا نعرفهم بنسبه ولا اسمه ونحن اذا ادعينا اجماع الامامية وغيرهم على مذهب
من المذاهب فما نختص بهذه الدعوى من عرفناه باسمه ونسبه دون من لم نعرفه بل العلم بالاتفاق عام لما عرفناه
مفصلا ولمن لم نعرفه على هذا الوجه وليس يجب اذا كان امام الزمان غير متميز الشخص ولا معروف العين
ان لا يكون معروف المذهب ومميز المقالة لان هذا القول يقتضي ان كل من لم نعرفه من علماء الامامية او علماء
غيرهم من الفرق ان لا نعرف مذهبه ولا نحقق مقالته وهذا احد لا يبلغه عاقل ثم قال فان قيل
اتجوزون في جملة الامامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل لم نعرفه الحكم خبره لانه لم يقع منه ما يشتهر به

من تصنيف

من تصنيف ونحوه فان اخرج ذلك فلعل الامام هو ذلك العالم وهذا يقتضي ارتفاع الثقة بدخول قول امام الزمان
في جملة اقوال العلماء البتة ويبطل ما تدعونه من ان الحجة في اجماعهم قلنا لا نجوز ان يكون في علماء الامامية من
يخالف اصحابه في مذهب من مذاهبهم ويستر ذلك ويمضي عليه الدهور فيطوي خبر خلافه لان العادات ما جرت
بمثل ذلك لان ما ادعى هذا العالم الى الخلاف في ذلك المذهب يدعوه الى اعلانه واظهاره ليتبع فيه و
يقتدى به في اعتقاده وهذا سبيله يجب بحكم العادة ظهوره ونقله وحصول العلم به سيما مع استمراره وكرور
الدهور عليه وما نجوز عالما يخفى خبر خلافه الا ونجوز جماعة من العلماء يخالفون من عرفنا مذاهبهم من العلماء اما في اصول
او في فروع او في علم العربية والنحو واللغة فيخفى خلافهم وينطوي امرهم وتجويز ذلك يؤدي من الجهالات الى
ما هو معروف مسطور ثم قال على ان لامام الزمان في هذا الباب مزية معلومة فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره
لم يجز مثله فيه لان الامام قوله حجة والاجماع التي توافقه في مذهبه انما كانت حجة لاجل موافقتها له فلا بد من ان يظهر
ما يعتقده ويذهب اليه حتى يعرف من يوافقه ممن يخالفه وليس لاظهاره لاعتقاده ولتصحيحه لمذهبه ما يقتضي
ان يعرف هو بنسبه لانا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه ولا كثيرا من احواله وكيف يجوز ان يكون للامام
مذاهب تخالف مذاهب الامامية لا تكون معروفا مشهورا بين الامامية وهو يعلم ان المرجع في ان اجماع
هذه الطائفة حجة الى ان قوله في جملة اقوالهم فاذا اجمعوا على قول هو مخالف فيه فلا بد من وجه غير اظهار خلافه
واعلانه حتى يزول الاغترار هذا كلامه وحاصله انا نستعلم مقالة من لا نعرف بمقالة من
نعرف وامام الزمان واحد ممن لا نعرف وهذا وان وافق الطريق الاول في الحكم بدخول شخص الامام في
المجمعين لكنه يخالفه في ان الدخول على الاول ظاهر قطعا اذ المفروض هناك انه يعلم انه لم يتخلف احد لكن لا
نعلمه بعينه والدخول هنا استنباطي يقول ان كلمة العلماء اذا اتفقت اتفاقا يدل على ان كل عالم كان او
يكون على ذلك وان لم نعرفه وكيف كان فمقتضاه ان لا اجماع ولا كشف الا فيما هو طريقة للشيعة
ومذهب لها نعرف به فانا لا نعلم موافقة كل عالم كان او يكون الا اذا كان ذلك الحكم بهذه المكانة
من الظهور وبذلك يندفع ما عساه يتوهم ان اراد بالامام نائب المستور حملناه فداه كما وقع في كلام لكل او
صح به في الجواب بغيره حيث يقول امام الزمان ويقول وان لم نعرفه بعينه توجه انا انما نستعلم مقالة
من نعرف مقالة من لا نعرف من العلماء الذين جرت العادة بحكاية اقوالهم وذكر مذاهبهم من حيث انه لو كان

هناك مخالف لعرف خلافه وهذا انما يعتبر في الظاهر المشهور دون الغائب المستور ومن الذي تتبع الامام وعرف
مذاهبه كي يحكي عنه ما يحكم من خلاف مانع ايدي الناس وبالجملة فقول ليس الامام الا كاحد من علمائهم في خبر الممنع بل
هو عالمهم وان اراد ما يعم الامام الظاهر فلا يبعد ان يكون كذلك لعدم جريان العادة بنقل مذاهبهم عنهم
في المذاهب بل ولا بنقل اقوال غير خاص منهم من العلماء كزرارة ومحمد بن مسلم وليث وابان وجميل وابن ابي عمير
ويونس والحسين والزيات والصفار وسعد والعطار وغير هؤلاء من حملة العلماء ولا من جاء بعد الغيبة كا
كالكليني وابن الوليد وبالجملة فالمعروف انما هو نقل مذاهب اهل الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخين ومن
بعدهم الا ما شذ ومن عد قول الشارع في مذاهب المتشرعة انما يجعل قوله حجة للمذاهب وما خذا للاقوال فكيف
يكون عدم نقل خلافه دليلا على وفاقه وذلك ان نقلة الاجماع وخاصة السيد ومن ذكرنا معه اذا حكموا اجماعا
فانما يرجعون في تحصيله الى مراعاة اقوال مشايخهم ومشايخ مشايخهم وما يصل اليهم بالتظافر والتسامع مع
تصفح للاصول القديمة وغيرها من كتب المعاصرين وغيرهم التي عليها مدارهم وفيها مدارستهم ولا ريب انهم
اذا راعوا ذلك كله حق رعايته فوافقوا عليه الشيعة على قديم الدهر وعلموا ان مذاهبها الذي لا يعرف لها سواه علموا
ان كل امام كان او يكون على ذلك وخاصة المتقدمين الذين هم سادات علمائهم سيما وانهم انما اخذوا
منهم وصدروا عنهم وهذا طريق اخر يجري من الحدس كاسباقه ومن كشف اتفاقهم عن مقالة الائمة الماضين
الكشف مقالة الغائب عليه السلام لانه على الحق الواقع والواقع لا يختلف غير ان ما ذكره السيد اخيرا بقوله لعل
له مندوحة عن اظهار خلافه واعلانه حتى نزول الاعذار تكون من هذا الباب من عنه من طريق الاصحاب وكيف
كان فهذا طريق اخر ثالث وهنا طريق اخر رابع يرجع الى الحدس واعتمده جماعة من متاخري المتاخرين
وهي عليه الاستاد واتباعه وحاصله ان تراكم الظنون الحاصلة من اتفاق كلمة العلماء في عصر من الاعصار
يبلغ الى القطع بالواقع وذلك ان من وجد المجتهد البارع الورع المتقي يقول ان هذا حكم الله تعالى
مثلا فلا ريب انه يحصل له الظن بذلك فاذا قال اخر مثله مثل ذلك انضم اليه ظن ثان من مقالة الثاني
وثالث من اتفاقهما فاذا انضم اليهما ثالث زادت الظنون رابعا وخامسا وهكذا كلما زاد واحد تزيد
الظنون وتزداد قوة الى ان ترتقي الى مرتبة يستفاد منها القطع بان هذا حكم الله في نفس الامر والواقع كما
يحصل القطع عند تواتر الخبر بل الشأن في الاجماع اجل والتهمة فيه اضعف واقل وذلك لاتفاق

الكلمة

الطريق الثامن منها

الكلمة على امتناع التقليد ههنا وعلى مراعاة شرائط الاجتهاد ووجوب بذل الجهد بل الاكثر على وجوب
تجديد النظر وهي نسبة الفقهاء الى الشارع لا الكشف نسبة مقلدي مجتهد اليه وانت اذا وجدت جماعة من
اهل الصلاح والتقوى يأخذون بمقالة حنفية لا يعرفون غيره ثم رأيت اصحابهم يفتي بفتيا ويعمل عليها فلا ريب
في حصول الظن بانها فتيا من يقلده فاذا افتى اخر وعمل قوي ذلك الظن وهكذا كلما انضم واحد ازداد
قوة الى ان يبلغ مرتبة القطع وليس العلماء الا بمنزلة ساير الامم الاطباء وارباب الصنائع والحرف فانهم
اذا اتفقوا على امر قطعنا به وان كانوا كثرة انظر اذا حكم صيرفي في دراهم بانه ردي او لست تظن ذلك فيه
فاذا وافقه اخر قوي ذلك الظن وهكذا حتى اذا اتفقت على ذلك كلمة الصيارفة او لست تقطع بانه كذلك
وان كانوا كثرة لا تعرف منهم الا مجرد دعوى الصيرفية فما ظنك بالعلماء الابدال الذين جربتهم وعرفت
سائر علومهم ثم ايد هذا الاستاد ما يتعلق بالشيخ والجماعة من دعوى وجوب الظهور عند اتفاق الكلمة
على الباطل وبما جاء في المقبولة معللا قال والقول بان المراد الخبر المجمع عليه مبني على الجهل بالاجماع لان
الاجماع خبر بالاصل الا انه لم يصل الينا بعنوان معنعن ظني بل بعنوان علمي يقيني ثم اوضح هذا
بان النبي كثيرا ما كان ينص على الحكم ولا يحفظ نصه بل يتلقى بالقبول ويرسخ في الاذهان ويأخذ
الناس بالعمل الى ان يشيع فيهم حتى اذا سئل عنه احدهم قال الحكم كذا من دون حكاية قوله ثم قد
يبلغ الى حد الضرورة وذلك غالبا فيما تعم به البلوى وقد يقف دون ذلك وهو الاجماع ومن هنا
يعرف قولهم مبادي الضروريات اجماعيات ثم اكد ذلك بان العلة المذكورة عقلية يقينية لا تعبدية
شرعية فكان هذا الخبر كساير الاخبار المتضمنة للاستدلال على العقائد الحقة وكان الاستدلال به استدلالا
بما اشتمل عليه من الدليل فاندفع ما قيل من ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون ما ابتني عليه علميا على ان
هذا الخبر مقبول عند الكل موافق لما جاء في الكتاب المجيد من الامر باتباع سبيل المؤمنين وللسنة النبوية
الدالة على الامر بلزوم الجماعة والمنع من التفرق وانه لا يزال فرقة على الحق وان لم يستضعفين ان اخذوا
بما اتفق عليه المسلمون كما اوان آل محمد نشروا الشرائع وبينوا الاحكام واحتج عليه ايضا
بالاحتياج اليه في ساير المسائل حتى لا يكاد يتم مستعلم مسألة من ابتدائه او رواية الا بمعونته فتارة يتجاوز عن
الموارد كالتجاوز عما ورد فيه الرجال والاخبار والخصيان في كثير من الاحكام من دون مراعاة ما جاء في

السوية وعما ورد في الثوب من الغسل وازالة النجاسة الى البدن وموضع السجود ولما جد والمصاحف والمراقد و
عما ورد في بعض النجاسات كالغسل مرتين من البول لا غيره من اكثر النجاسات وعما جاء في تنجيس بعض الملاقيات
بملاقات بعض النجاسات لا بعض اخر وعما جاء في انفعال الماء القليل ببعض النجاسات لا تمام بعضه كل ذلك
على سبيل القطع وليس هناك الا الاجماع واخرى نقتصر على المورد كما اذا سمعنا ما جاء في رجل جهر فيما لا ينبغي
الجهر فيه او بال في البئر او ما جاء في الوضوء بماء الورد فانا لا نتجاوز في الاولين الى الانثى والخنثى وفي الاخير
الا غيره من المياه المضافة او ما جاء في النزح للبول فانا لا نتجاوز الا غيره من النجاسات ونفهم تارة من ادلة الوجوب
ارادة الاستحباب من دون مراعاة المعارض او الرجوع الى الترجيح او الجمع كما جاء في الاداب والادعية واكثر
المستحبات واخرى نعقل الوجوب الشرطي للغير مما يدل على الوجوب الشرعي للنفس كما في الاوامر اللازمة على الغسل من
النجاسات فانا نعقل ان ذلك شرط للصلوة وجواز الاستعمال لا انها واجبة اصالة لنفسها لا غير ذلك فانا
نرى انا نقدم في جميع ذلك غير متابعين من دون مراعاة ما يدل على التجاوز في الاول والتخصيص في الثاني والتجوز
في الثالث على ان ما يدل على ذلك لعد فرض ثبوته ان روعي فمقتضاه الظن ونحن نحكم في جميع ذلك على
سبيل القطع وما ذاك الا الاجماع فلولا انه حجة لم يتم ام والضرورة ان تحققت في البعض وحاصل هذا الوجه
انه لولا الحجية لبقي كثير من الاحكام المسلمة فيما بيننا المقطوعة عندنا بلا مدرك يصلح لان يكون منشأ لذلك
هذا حاصل ما تمسك به الاستاد وغيره ممن صاحبنا وللنظر فيه مجال للفرق الظاهر بين ما نحن فيه مثلا و
بين ما نحن فيه فان اهل التواتر نقلة ويكونون على الحس والمقلدة يرجعون الى القطع والاطباء والصيارفة انما
يرجعون الى دقائق محسوسة وعلامات معروفة يدق ادراكها على غيرهم واين هذا ممن يقول الظن قلت اذا
قال كل منهم الظن السوى كما اجمعوا على رجحان الوقوع كذلك اجمعوا على احتمال العدم وان كان مرجوحا فكيف يصح
لك دعوى القطع بالوقوع لمكان الاجماع الاول وهو قاض برد الثاني كما هو الغالب وكلاهما اجماع انما القطع
على نحو الدعوى فيكون الحاصل بالاجماع ههنا وفي كل موضع يحتمل ان يكون مدرك الكل ظنيا كما هو الغالب انما
هو القطع برجحان الوقوع لا القطع بالوقوع نعم لو كان العلماء نقلة وقاموا مقام الشرع مقام المقلدة ورجوا في
تناول الاحكام الا محوي لكانا القطع بالوقوع فيما دون الاتفاق كما انا لا نمنع في حصول القطع من خارج في صنف
من الاصناف المذكورة الا الاتفاق جميع افراده في سائر البلاد سلمنا ولكن نمنع في حصول القطع في الامثلة المذكورة

مجرد الاتفاق في عصر من الاعصار ولو بعد وقوع الخلاف بين مجمعين اخرين اتراك تقطع بما عليه الفقيه لو اكثر
مقلدوه في ثلثة وراتهم متفقين على حكم من الاحكام او عمل من الاعمال او تقطع باخبار صبيان ونحو ثلثة ليس هناك
غيرهم وقد اخبر بخلاف ذلك ثلثة اخرون مضوا قبلهم كلا بل القطع مرابة في الكثرة يختلف حد الحسب قوة الفهم
وفقاهة المخبر وقيام القرائن ولا يتوقف على صدوره من جميع المطلعين ولو صح ما قالوه لم يختلف الحال
في حكم جماعة من العلماء باعيانهم بين ان يكون هناك غيرهم لا نعرف حكمهم لعد اشتغالهم او لا يكون فكيف صار في
الثاني اجماعا يفيد القطع دون الاول ومثال الجميع في المقامين واحد والحاكم واحد حتى ان الحدس يبلغ
بك في الثاني الى القطع ولا يبلغ بك في الاول وانها مكابرة قلت اذا كان العلماء ثلثة كل يقول الظن و
راتهم يستندون في ذلك الى اخبار احاد وقد كان خالفهم عليه ثلثة اخرون او اكثر مضوا قبلهم فانه لم يفتح
اجماع على الخلاف ازعم في هذا ايضا انه يفيد لك القطع بطريق الحدس انها لغوية واوضح من هذا ما لو كان من خلاف
ما تعرض المخالفون ونحن لا ننكر ان من تراكم الظنون قد يبلغ بنا الى القطع بطريق الحدس غير انا لا نحكم بالملازمة
بين اتفاق الكل ولو من ثلثة في عصر من الاعصار ولو بعد الخلاف او مع الاعتراف بالظن وتجويزه ذلك
عليهم وبين القطع بالاصابة بل قد يكون الاتفاق منشأ للقطع بطريق الحدس كما اذا كان على قديم الدهر
لم تزل الكلمة عليه او كان بين المعاصرين لاهل العصمة واهل الاصول او نحو ذلك وقد لا يكون كما في المثال المذكور
ومن هنا نظهر لك الجواب عما تعلقوا به اولا فانا وان قلنا ان في ترادف الظنون مرتبة نصاب فيها القطع
بالحدس لكنا نمنع ان يكون الاتفاق على الاطلاق تلك المرتبة بل قد يكون وقد لا يكون ثم ما ذكره الاستاد
في الكلام على المقبول من تعليق الخصم بان المراد فيها انما هو الخبر مبني على الجهل بالاجماع ثم فيه ان الاجماع انما
يكون خبرا بالاصل اذا كان الاصل في حكمه الصدور من المعصوم بعض او غيره ثم تشبيهها الى ان ينتهي الى الاتفاق
كما مثل وليس كل اجماع كذلك بل من الجائز ان يكون حكم المجمعين انما كان من الاصول كاصل البراءة او اصل الاباحة
او اصل الطهارة او نحو ذلك سلمنا لكن من خص ذلك بالخبر فانا نريد الصريح الذي وقع السؤال عنه دون المستنبط
من الجمع بين الادلة وترجيح بعضها على بعض وقولكم مع ان العلة المذكورة عقلية فيه ان المقطوع بانتفاء
الريب فيه انما هو الخبر المجمع على روايته اذا بلغ المجمعون في الكثرة الى مرتبة تفيد القطع لا ما يعم الحكم المجمع على ظنه وان قلوا
او كان بعد خلاف كما هو محل النزاع فانه محل الريبة عند الخصم فاما دعوى الاحتياج اليه ولزوم بقاء كثير من

[illegible]

الاحكام بلا مدرك لولاه فاقتضاه بعد تسليم الدلالة حجية ما يقتضيه من الاجماع فانا لم نحكم بتلك الخصوصيات من
وجدنا ذلك طريقة لهم ولم يأتنا القطع من نحو ما وقع فيه النزاع كالاتفاق ثلثة على الظن في عصر ولو بعد
الخلاف وربما قرر هذا الطريق وبين بان من حصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع
فقهاء الاسلام والرأي علم ان رئيسهم على ذلك واصل ذلك وهذا كما ترى اصحاب ابا حنيفة او الشافعي
متفقين على فتيا فانك تعلم ان صاحبهم على ذلك وربما بلغ العلم في هذا الى حد الضرورة وجميع فرق ارباب
الاديان والمذاهب من هذا القبيل والفرق بين هذا والذي قبله ان الحدس في هذا يبلغ الى القطع بان ما عليه
العلماء مذهب الشارع من حيث انهم مقلدة له واتباع وفي ذلك يبلغ الى القطع بان ما عليه العلماء هو ما في نفس
الامر والواقع من حيث انهم ذوو بصيرة في الاحكام الشرعية فما كانوا ليخطئوا اجمع كالصيارفة والاطباء
ولقائل انما يكشف مقالة الاتباع عن مقالة الرئيس اذا كانوا لا يأخذون الا بصريح مقالته كمقلدي المجتهد
والمجتهدون على خلاف ذلك فانهم في الغالب انما يأخذون بالظنون الحاصلة من الجمع بين الاخبار
بل من الادلة العقلية اللهم الا ان يراد ما عليه الطائفة على قديم الدهر فانه مما يكشف عما عليه سيدها وما كانوا يسترون
الا على ما هو عليه وكذلك اتفاق معاصري الامام فانهم عنده بمكانة مقلدي المجتهد بل الخاصة والبطانة فان من
لا يكفر على مثلهم وما كان ليراهم على باطل ويقرهم وهذا بخلاف اتفاق المتأخرين في عصر من الاعصار فانه لا
يعرب عما عليه الرئيس الا مع الاستمرار ومن هنا يظهر الوجه في عدم كشف اتفاق الاديان الباطلة والمذاهب
الفاسدة عن مذهب من ينتسبون اليه من الانبياء كما في كثير من مذاهب اليهود والنصارى وذلك لعدم العلم
بكونها كذلك في الاعصار المتقادمة المتصلة بعصر من ينتسبون اليه مضافا الى ما عرض الفتنة في استيصال
اليهود وارتفاع عيسى ولذلك لم تعرف ضرورتهم فضلا عن الاتفاق عما عليه رئيسهم فاما اختلاف النقل
عن الائمة وورود كثير من الاخبار على وجه التقية فلا يصد عن الكشف فان الاجماع على الخلاف دليل على بطلان
الخبر المخالف وما ورد في التقية ان خفي على البعض فما كان ليخفى على الكل مع تمادي الازمان ونحن نقول
لا ريب ان الحجة عندنا في الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم سواء كان من الكل او من البعض كالخاصة في عصر
واحد كما في المعاصرين لهم عليهم السلام او في اكثر كما في غيرهم والكشف اما عن دخول المعصوم فيهم كما استعلمت باتفاق الكلمة
واستقامة الطريقة ان كل امام كان او يكون على ذلك او عن كون المعصوم على ذلك في نفس الامر وان

علم من وجه كما اذا استعلمت باستقامة الطريقة واتفاق المعاصرين والخاصة انهم انما صدروا عنه ثم الانكشاف
بعد التدرب في الكتب العتيقة من الاصول وغيرها انما يثبت بالاطلاع على استقامة الطريقة على الحكم وان لم يبلغ
الى حد الضرورة وذلك بان ترى كلمة الفقهاء وارباب الفتاوى كالسيد والشيخين والفاضلين والشهيدين
وغيرهم من اهل الكتب المتداولة متظافرة به والسنتهم لهجة لا يختلفون فيه بل يكون الاجماع عليه وترى
الاخبار وعناوين الابواب في كتب الحديث ناطقة به فانك تقطع بان تلك طريقة الطائفة ومذهبها
الذي يعرف لها وهناك يحصل الكشف بكلا الوجهين وهذا كما ترى الاصحاب مجمعين في باب الطهارة
على عدم انفعال الكر بالملاقاة ورجحان نزح البئر عندها وعلى العفو عن دم الجروح والقروح وعما نقص عن الدرهم
وعلى عدم اجزاء غير الماء في غسل البول والمني وعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ وعلى كون النوم ناقضا وكون
المذي غير ناقض وعلى وجوب كون الغسل والغسل من الاعلى وكون المسح ببقية البلل وان اقل الحيض ثلثة
واكثره عشرة ورجحان وضع الجريدتين مع الميت وفي باب الصلوة على المنع من لبس الحرير وجلد ما لا
يؤكل لحمه ووبره عدى ما استثني ومن السجود على غير الارض وما كان منها الا ما لم يؤكل او يلبس وعلى وجوب الفاتحة
والسورة في الاوليين وعلى التسبيح في الاخيرتين ورجحان القنوت ورفع اليدين بالتكبير وصلوة احدى
وخمسين وعلى المنع من الايتمام بالفاسق ومن صلوة الضحى ومن الاجتماع في نوافل شهر رمضان ووجوب
القصر في السفر وكون صلوة الميت خمس تكبيرات بغير سلام وفي باب الصيام على سقوطه في السفر وفساده
بالارتماس وتعمد الانزال ولو بغير جماع وان يوم الشك لا ينوى من رمضان وعلى ان الاعتكاف لا يكون
في الاقل من ثلثة ولا يكون الا في احد المساجد الاربعة وفي باب الزكوة على عدم وجوبها في مال التجارة وفي
الحلي والسبيكة ووجوب الخمس في الغنائم والمكاسب وما يخرج من المعادن وفي باب الحج على وجوب الوقوف
في المبيت ووجوب التمتع على البعيد الى غير ذلك من مسائل هذه الابواب وغيرها من مسائل سائر الابواب
فاذا رأيت الاخبار في ذلك ناطقة بذلك ورأيتهم يكون عليه الاجماع عمن قبلهم فلا ريب انك تقطع
بان تلك مقالة آل محمد صلى الله عليه وآله لا مذهب لهم سواها ماخوذ بعضها لا الخبر في نفسه كما لا انك بها كما في سائر
العلوم العادية وهذا بخلاف اتفاق المتأخرين في عصر من الاعصار بعد فرض الاطلاع عليه فانه لا يعرب عما عليه
المعصوم كما عرفت من مرة ولا سيما بعد سبق الخلاف وما قيل من ان الاتفاق في عصر يكشف عن الاتفاق فيما قبله

في الترتيب ٢

حتى يصل الى المعاصرين وهو يكشف عن مقالة الامام فدعوى عريه عن البرهان وكم من وفاق بعد خلاف نعم قد يتعين عدم
نقل الخلاف عن نقله الخلاف عن اول بعين في كتب الفتاوى دليل على عدمه فيهم لجريان عادة اهل الفتاوى
بنقل خلاف المخالف وان شذ بل كثيرا ما يكون خلاف المخالفين فانظر كتب كبرائهم لانهم لا يحتملون
بهم كما يهملون وفاقهم وخلافهم كيف وهذه الاجماعات التى ملأت الخلاف والانتصار والغنية و
السرائر انما هى اتفاقاتهم ومعلوم ان الاتفاق لا يتعين ما يكشف عن مقالة المعصوم لمكان المعاصرة و
القرب ولم فيه ويخالف بما تقدمت الاشارة اليه من عدم جريان العادة بنقل مذاهب بعض
الا نادرا وانما المعروف نقل مذاهب اهل الفتاوى فكيف يكون عدم نقل الخلاف عنهم دليلا على
وفاقهم ونقل اجماع الطائفة لا يستلزم نقل خلاف كل منها اللهم الا ان يقال ان اختلاف الكلمة انما نشأ
بين اهل الفتاوى واما المحدثون من المعاصرين وغيرهم فلم تزل كلمتهم متفقة الا نادرا ومن هنا كثر نقل
المطلعين على احوالهم من نقل الوفاق والخلاف كالسيد والشيخ وابن زهرة ونحوهم للاجماع عنهم والحق
انه لا يبعد ان يكون اتفاق اختلاف الكلمة فيهم قريبا من الاختلاف الواقع بين اهل الفتاوى فان
منشأ الاختلاف في الفريقين انما هو اختلاف الاخبار وعناوين الابواب في كتب الحديث وفتاوى
المحدثين والشك في المقام كاف ودعوى الاجماع انما تصح اذا كانت عن قطع على ان الشيخ في العدة
قد علم من جملة الادلة على حجية خبر الاحاد اختلاف مذاهب الطائفة على نحو اختلاف الاخبار فقد بان
ان دعوى الاجماع لا تسمع بعد انقراض الاصول الا فيما كان طريقة للامامية لا يختلفون فيه بخلاف من جاء قبل كالسيد
الشيخ وابن ادريس ومن قاربهم فان وقوع الخلاف بين من تقدمهم من اهل الفتاوى لا يقدح فيما يكون من الاجماع لانه
من الجائز ان يكون اخذوه من تتبع الاصول القديمة حتى ان علموا ان ذلك مذهب الشيعة وتكشفوا بذلك مقالة المعصوم
ومن هنا بان الوجه فيما اشتهر من حكاية الاجماع مع وجود المخالف وارتفع الاشكال واندفع الاعتراض عنهم
والتشدد في النكير عليهم بذلك حتى بادوا لهاني بارادة الشهرة وآخرون عن كل اجماع يدعى لمكانها وما كان يخفى
يكاف مقام رتبة ان يدعى الاجماع الكاشف ولم ينكشف لديه الحال او يدلس فيذكر الاجماع وهو يريد الشهرة
كلا بل اصحابنا اتقى واورع من ان يطلقوا اسم الاجماع فيما لا خلاف فيه وانما يقدمون فيه على نفي الخلاف حتى
يقطعوا باتفاق الكلمة وربما كنوا عنه بالشهرة وقد جرت عادة المحدثين ان يكثروا مما لا خلاف فيه ولا نص بالقول

المشهور

المشهور فيقول على قول مشهور وبان لك ان اوثق ما يكون في النفس ما يدعيه السيد والشيخ واضرابهما
لطول الباع وسهولة المأخذ مع شدة الوثاقة الا ان يعرض ما يضعفه كحكاية اخرى للاجماع على خلافه فان
قلت كيف وانه ذلك وهم ما يكتفون بالاتفاق في حين من الاحيان بناء على دعوى وجوب الظهور
واعراض السيد بعد ذلك عن مجرد لقيام الاحتمال وكذلك باقي الاصحاب فان ذلك هو المعروف فيما بينهم و
الشك كاف في المقام مع ان ما مرت اليه من دوران الامر على كون ما يدعى عليه الاجماع مذهبا للشيعة وطريقة حالا
لا يعرف احد اذهب اليه وبالكلية فقد ذهب باجماعات القوم ولا اجماع بعد اليوم قلت لما لم يمكن العلم بوقوع
الاجماع في عصر الا بهذا الطريق كان دعوى الاجماع مستلزما لدعوى كونه مذهبا وطريقة فان قلت انه يتم لك
تنزيل دعوى الاجماع على ارادة ذلك وهم كثيرا ما ينصون على ارادة اتفاق معاصريهم وهذا كما قال المحقق في وجوب
تقديم اليمين على الشمال في الغسل بعد ان نص دلالة الاخبار على ذلك لكن فقهاؤنا اليوم باجمعهم يثبتون تقديم الكلام على
اليمين على الشمال وربما قال المرتضى وجميع من عاصرناه من الشيوخ على ذلك قلت انما غرضهم في مثل ذلك
مجرد حكاية مذهب من عاصروه وعرفوه وعدم ظهور الخلاف فيما بينهم وما كانوا ليحتجوا بمثله في اثبات الاحكام
ولذلك لا تكاد تعثر على احد يقول في الاستدلال لاجماع من عاصرناه وانما يقول لاجماع الطائفة او للاجماع
وانما يريد ذلك وكيف يريد الحجة بهذا وكونه الحجة وحجية الاجماع عنده انما يكون بدخول شخص المعصوم في المجمعين
ومن ثم اشتهر طرد دخول مجهول النسب في الطريق الاول من طرق الكشف نعم قد يتصور ذلك في اتفاق
المتأخرين بعد الخلاف لكنا لم نجدهم يوما جعلوه حجة وتعلقوا به واما دعوى انه لم يصر اليه احد فقد سمعت ما
حكيناه عن السيد في جواب المسائل الرسية مع ان الظاهر من قولهم اجماع الطائفة ومذهب الامامية واتفاق
الاصحاب انما هو ذلك ويؤيده ما اشتهر من الاخذ على مدعي الاجماع بوجود المخالف على ان الذي نقول ان
الحجة انما تنهض لهذا والكشف انما يكون في هذا الا ان يلتزم دعوى وجوب الظهور فان قلت يتعين بناء
على هذه الطريقة انه متى كان للحكم مدرك عقلي كوجوب المقدمة واصل البراءة واصل الاباحة ونحو ذلك من
المدارك العقلية لم يكن الاتفاق كاشفا عن مقالة المعصوم لجواز ان يكون حكمهم انما كان عن ذلك المدرك العقلي
ولا سيما اذا كان ظاهر الحديث لا يخفى على احد كما في باب المقدمة وذلك ان الكشف بناء على هذا انما يكون بما
بانكباب الشيعة على الحكم واشتهاره فيهم حتى يقطع انهم صدروا به عن سيدهم ولا يتم ذلك الا اذا لم يكن هناك

مصدرا فقلت وجود المدرك العقلي بعد ثبوت سفاهة الطريقة المطلقة على ان كل امام كان او يكون على ذلك
لا يقدح في الكشف عن مقالة الامام وكيف يستقيم ويستمرون عليها وهو على خلافها اترى انهم يشهرون بامر ثم لا
يعلم لهم ذلك او انهم يرون على حكم ثم لا ينكر واخر الكلام انه اذا كان الاجماع على نفس الحكم العقلي كما يحكي السيد الاجماع
على الحكم بوجوب المقدمة اللهم الا ان يمنع سفاهة الطريقة في مثله او العلم بذلك ويتعلق في المنع بانا انما نطلع
على الاستقامة المعهودة عن مقالته ع اذا كان مما يتبع بالالسنة وتترادف به الاخبار ومعلوم ان ذلك ليس مما يهم من
الفقهاء او تكثر به الاخبار لكنك تعلم ان سفاهة الطريقة ان اغنى علينا فما كان ليصعب على مثل السيد فانه
ما يعرف بالتتبع والتطلع في غرر كلامهم وقبلهم حتى يستعلم ما عليه معاصروا الائمة ع هذا ومن متاخري
اصحابنا من عول في الاستدلال على حجية الاجماع على النقل وعلق في ذلك رسالة يرجع حاصلها الى امور احدها
التعلق بما جاء في الطرق الثلاثة وذلك كالاستدلال بما جاء في الصحيح من انه ع قال ان لكل بدعة يكون من
بعدي يكاد به الايمان وليا من اهل بيتي موكلا به يذب عنه ينطق بالهام من الله جل شانه يعلن الحق وينوره ويرد كيد
الكائدين وما جاء من ان في كل عصر اماما ينفي عنه شبهة المضلين وتحريف المبطلين وما جاء في تفسير قوله تعالى
ولكل قوم هاد ان لكل قرن اماما يهديهم الى الحق وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا من ان المخاطب بذلك الائمة من ال محمد ع يشهدون على الناس بالانقياد و
عدمه والرسول يشهد عليهم بالتبليغ وما استفاضت به الاخبار من ان الارض لا تخلو من حجة يعرف بها الحلال
والحرام اذا زاد المؤمنون ردهم وان نقصوا اتمه لهم وما جاء في وصف الامام عن ابي الحسن ع من انه الداعي الى
الله والذاب عن دين الله يحلل حلال الله ويحرم حرام الله وانت تعلم ان من بذل جهده في الاستنباط من الكتاب
والسنة مع شدة التحفظ ثم اخطأ وهو على جانب من الورع ليس بمبدع ولا كائد للدين ولا محرف انما ذلك
اهل البدع والاهواء الذين يبغون دين الله بكل مكيدة ويدسون فيه ما ليس منه ويسقطون ما هو منه ويغيرون
ويبدلون ويحرفون الكلم عن مواضعه يبغون محق الدين وان الامام انما يبلغ ما ينقص ويرد ما زيد لو ثنيت
له الوسادة ولم يمنع والا فهو معتم الحدود وهي معطلة انما المراد انه نصب لذلك لو خلي وسبيله وكذا الكلام
في حماية الدين ودفاع المكايدين او نقول في هذا ان المراد الذب عن بيضة الاسلام الثاني التعلق بما
يظن انه يدل على ذلك ابتداء من اية او رواية اما الاية فقوله عز من قائل قل يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و

اطيعوا

اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الاخر وذلك انه تعالى شرط وجوب الرد الى الله ورسوله بالتنازع فدل على انهم اذا اجمعوا ولم يتنازعوا لم يجب
الرد وما ذاك الا لان الاجماع حجة مستقلة يصح الاعتماد عليها ثم الرد الى الله تعالى كما قال امير المؤمنين ع في ذلك
هو الاخذ بمحكم كتابه والرد الى رسوله هو الاخذ بسنته الجامعة ففي الاية اذن اشارة الى ان مدارك الاحكام
الكتاب والسنة والاجماع بلا واسطة لكن الاولان بالمنطوق والثالث بالمفهوم والى دليل العقل بالواسطة
وذلك من حيث انه يشتمل على رعاية المفهوم وهو من دليل العقل واما الرد الى اولي الامر فهو الرد الى اهل الذكر ع
وما هو في الرد الى الرسول ولذلك لم يذكر في الرد ولم يكرر الطاعة لانهما امر واحد واما الرواية فهي قوله ع
في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من رواياتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به
من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة بين رشده
فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى والى رسوله قال والدلالة فيها من وجهين احدهما
التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه لان كلية الكبرى في مثله شرط الانتاج الثاني حصر الامور في الثلاثة اذ
المراد بالبين بقسميه المجمع عليه او على عدمه وبالمشكل المتنازع فيه فيكون اشارة الى تقسيم قوله تعالى فان
تنازعتم الاية منطوقا ومفهوما فالبين الى المفهوم وبالمشكل الى المنطوق وقد يقال في الاية ان الشرط هنا
ليس للتعليق بل للبيان امرهم اولا بطاعته وطاعة رسوله واهل بيته والتسليم لهم والانقياد اليهم وعرفهم
من يرجعون اليه عند الحاجة ثم قال متفرعا على ذلك فان تنازعتم في شيء فردوه اي فارجعوا اليهم وهذا
كما تقول لمجاورك اذا احتجت الى شيء فهو الينا فان عندنا ما تحتاج اليه وليس فيها تعرض لحكم ما اذا لم يتنازعوا
كما انه لا تعرض في المثال لحكم عدم الحاجة فاما ما عساه يتوهم من ان المخالف المذكور انما هو عدم النزاع وان كان لعدم
عروض سببه وعدم خطوره بالبال ومع فمفهوم المخالفة بعد تسليم الادلة انما هو عدم الحاجة الى الرد عند عدم عروض
النزاع على الاطلاق لا عندها عند الاتفاق على حكم من الاحكام الشرعية والغرض انما هو اثبات الثاني دون الاول
فلا يتوجه لان تعلق السلب بالمطلق مستلزم لتعلقه بكل واحد من افراده وفي الرواية ان الكلام فيما اختلفت
الرواية ولا تنفع كلية الكبرى اذ المعرف بما اجتمع اصحابك على روايته فان كل ما اجمعوا على روايته لا شك فيه
لا يقال ان اختصاص المورد لا يستلزم تخصيص الوارد سلمنا ولكن الاستدلال بعموم العلة وهو عندنا حجة لانا نقول

المحلى باللام هنا مطلق يراد به الطبيعة والظاهر ارادة ما اجمعوا على روايته من المتعارضين وح فيكون حاصله منصوص العلة
كل خبر مجمع على روايته لا شك فيه على انا قد نستظهر ان المراد بالاجماع ما يتناول الشهرة العرفية من باب عموم
المجاز بدليل قوله ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور ويؤيده ان السائل لم يعقل منه الا ذلك ولهذا قال فان
كان الخبران عنكما مشهورين وح فلو ترك على اطلاقه ولم يقيد بالخبر لعضى لحجية الشهرة ومن غرائب ما احتج
في هذه المسالة ما جاء من ان من خالف كتاب الله وسنة رسوله فقد كفر وما جاء من ان كل بدعة ضلالة سبيلها الى النار
قال ولو اجتمعت الفرقة على الخطاء لكانت كافرة مبتدعة وانت تعلم انه اريد بالكفر حقيقته وجب تنزيل الخبر على
ارادة من قدم على مخالفة الكتاب والسنة لعدم المبالاة بهما وان اريد معناه المجازي كشدة البعد عن الحق فاقتضاه ان
يراد بالمخالفة تعمد مخالفة الظاهر واين هذا من خطاء المجتهد الذي لا يستطيع الاخذ بخلافه من خبر الاحاد الا ان يكون
ارجح منه فضلا عن الكتاب والسنة واما المبدع فهو الذي يحكم بالحكم من تلقاء نفسه ليؤخذ به لا من نصا ولا من المدارك
الشرعية واما اهل الخلاف فقد اختلفت مسالكهم في الاحتجاج على الحجية فتمسك
الجويني في شذوذ من الناس بالعقل والاكثرون بالنقل اما العقل فقرره قوم بما حاصله ان اجتماع الخلق
الكثير على الخطاء مما تحيله العادات ولو جاز على امثالهم في الكثرة لجاز على اهل التواتر فانهم اقل واعترض
باتفاق الفرق الضالة على ضلالتهم كاليهود على انه لا نبي بعد موسى والنصارى على قتل عيسى والفلاسفة على
قدم العالم وسائر اصناف الكفار على الطعن في الاسلام وهم اضعاف المسلمين واجيب بان الذي تحيله العادة
انما هو اتفاق اهل الحل والعقد والاجتهاد من العلماء وارباب الشريعة بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في استنباط الاحكام
من الادلة الحقة كل يستقل بالنظر بنفسه ولا يتكل في غيره واين هذا من استمرار سواد الفرق الضالة بتتبع الاخر منهم الاول
لا لنظر ولا استدلال كيف واتفاق اليهود انما كان عن تقليد احالة لاستيصال بخت نصر احبارهم واما النصارى
فللتشبيه ومقالة الفلاسفة مبنية على الجمود على قاعدة الكفر القاضية بنفي القدرة والاختيار بمجرد النظر الشبهة
يتبع اللاحق فيها السابق واتفاق اهل الكفر مبني على التقليد وحب المألوف كما في عبدة الاوثان ثم يرجع الاصنام د
الى اول عابد عن الناس الجاهلين فمن دينه لكل قبيلة ... صنم خاص وكذلك اهل الملل فان من جهتهم الماروكانهم
في ذلك وذلك انهم لما دعوا الى الاسلام وراوا انهم ان اجابوا ذهبت عليهم مناصبهم سلكوا ابهم اودية الضلال
على علم كما وقع لنصارى نجران وحيي بن اخطب واضرابه من اليهود وهذا بخلاف اجماع المسلمين فانه عن

نظر في ادلة

نظر في ادلة معلومة تحيل العادات الخطاء من يرجع اليها مع الاتفاق فكان حاصل الحجة ان العادات
تحيل اجتماع الخلق الكثير على الخطاء في حكم يرجعون فيه الى مدارك معلومة وح فيتوجه ان اقصى ما
هنا كان العلم بكونه عن مدارك من المدارك واكثرها ظني بل ربما كان فيها ما ليس بمدرك عند الغير كالقياس والاستحسان
وكم من اجماع بنوه عليها كما في اول اجماع وكذا الثاني حيث منعوا من الاجتهاد في غير المذاهب الاربعة
واين هذا من دعوى القطع باصابة الواقع وقياسه بالتواتر فاسد فان اهله يرجعون الى الحس وبالجملة
فخبر اولئك قد ورد بناء على اليقين دون هؤلاء وان كانوا اكثر اذ ليس المدار على مجرد الكثرة وقرره
الامدي عن الجويني وغيره بان الخلق الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطاء واول شيء يرد عليه منع استحالة
ذلك فقد يجوز ان يتواطؤا فيما لم يرد به نص على وجوبه او تحريمه قياسا ولا يصادف الواقع نعم
تواطؤهم على الخطاء مع العلم بذلك الذي يستبعد من الجمع الكثير ممن امتنع تواطؤهم على الخطاء لكن
ذلك لا يمنع من وقوع الخطاء من غير تواطئ وليس التواطي شرطا في الاجماع بل يكفي الاتفاق على ان ذلك
يقتضي اعتبار عدد التواتر وليس من مذهبهم وقرره اخرون بما حاصله ان العادة تحيل الاتفاق على القطع
بالحكم من دون قاطع وذلك انهم متفقون على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولولا انهم عثروا على قاطع لا غير
يدل على المنع من المخالفة ما اتفقت كلمتهم على القطع بالمنع من المخالفة فكان اجماعهم هذا كاشفا عن الدليل
على حجية الاجماع من حيث هو وان كان عن ظن ولا دور لان ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية
على وجود القاطع لا يتوقف على كون الاجماع حجة واعترض بان المجتهد متى غلب على ظنه امر وجب عليه
الاخذ به وحكم على القطع بان هذا حكم الله تعالى في حقه وقد اشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وعلى
هذا فالقطع بالحكم لا يدل على ان المدرك قطعي وانت خبير بان دعوى المستدل اتفاق الكل على الحكم بخطاء
المخالف للاجماع على وجه القطع يعني ان كل واحد منهم قاطع بان هذا هو الحكم في نفس الامر وليس قطعه بالنسبة
اليه نفسه وما هو تكليفه ليجوز ان يكون ظانا وهو كالقول فانا نكذبهم فكيف يكون بذلك على البت والقطع فلا
وان يكون عن قاطع ولقائل ان يقول اقصى ما تقتضيه العادة في ذلك ان يكون حكمهم عن قاطع عندهم وفي
زعمهم وذلك لا يستلزم ان يكون قاطعا في نفس الامر لم لا يكون القاطع في ذلك عندهم ما اطلعوا على بطلان
عليه من طريقتهم في الاصول والفروع المبنية على الاجماعين المذكورين وكيف لا يتفق كلمتهم على المنع من مخالفة

ما اجتمعت عليه دعائم دينهم واى داع للاتفاق اعظم من ذلك وليتهم حملونا عليه وحاكمونا اليه لكنهم ادعوه
في كلا المقامين من غير ثبوت وادعوه من دون وقوع اما الاول فلخروج اهل البيت ع وغيرهم من اهل الحل و
العقد مع مخالفة المخالف واما الثاني فظاهر لاختصاصه بالظاهر. ومن جهة من فقهاء المذاهب الاربعة كان
نزل هذا الاستدلال على ارادة جميع الفرق كما هو حقيقة الاجماع عندهم حتى يلزم ان لا يعتقد حقية مذهبهم كالامامية ينقض
فلكن لا على عصمة الامة كما يزعمون على انهم لا يراعون الامامية في ورد ولا صدر واما النقل من الكتاب
والسنة اما الكتاب فايات الاولى قوله عز من قائل ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وذلك انه تعالى رتب على مخالفة المؤمنين ما رتب
على مشاقة الرسول ص من الخذلان في الدنيا بالتخلية بينه وبين ما تولاه من الضلال والتصلية في الاخرى و
يتوجه عليه ان السبيل حقيقة في الطريق والمراد به هنا الطريقة التي استمر عليها المؤمنون من دين الاسلام والتسليم
لرسول الله ص لا الحكم الذي اتفق ان اتفقوا عليه ولو ساعة من نهار وان رجع عنه الاكثرون ومن نظر الى
سوق الاية وعرف سبب نزولها واحاط خبرا بحديث بني ابيرق وسرقة صاحبهم ابي طعمة متاع جاره ودرعه
وسؤالهم من رسول الله ص بعد ظهور الدرع ان يجادل عن صاحبهم ويرمي بها اليهودي من الذين كان خبأها عنده
وما نزل في ذلك من الايات ثم انحراف ابي طعمة عنه ص وذهابه الى مكة وارتداده عن دين الاسلام حتى نزلت
فيه هذه الاية الكريمة تحقق ما قلناه من ان المراد بالسبيل الدين والطريقة وعلم ان الغرض الطعن بابي طعمة
وليس هذا منا تخصيصا للعام بمورده فانا لا نخص هذا الحكم بابي طعمة بل بيان لما جرى فيه العموم فانهم زعموا
ان كل حكم اتفقوا عليه كذلك وقلنا ان السبيل انما يقع على الطريقة فلا ينهض للاجماع من حيث هو هو
ثم نقول ان المشاق هو ان الملامة في الم قرو مخالفة السبيل انما توجهت على من تبين له الهدى وقامت
عليه الحجة لا لاجل العطف فان اقتضاه التشريك في الحكم ولا يقتضي التشريك في القيد ولا سيما في عطف
بل لخصوص المقام باعتبار ان المعطوف كالبيان للمعطوف عليه فكانه قد قال ومن يشاقق الرسول
ويخرج عن ربقة الايمان بعد الحجة والبيان نوله ونصله وح فلنا ان نلتزم ذلك للاتفاق على الظهور الحجة
وللمقول على الاستدلال بهذه الاية كلام ذكرناه وما عليه في الكتاب **الثانية** قوله عز من قائل
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وذلك انه تعالى اطلق

الوسط

اطلق الوسط ولم يرد به حقيقته لان هذه الامة اخر الامم وانما اراد والله اعلم ان يصفهم بالخير والصلاح من حيث
ان الفساد انما يشيع غالبا في الاطراف او لان العادة جارية بوضع النفيس وسطا لانه مطمح الانظار كما في واسطة
العقد ومن هنا يقال حل في القوم والوسط والشرف وسطا و بالعدالة لاستعمال الوسط في المعتدل المتوسط
بين الطول والقصر كمعتدل القامة او بين الافراط والتفريط ومنه قيل خير الامور اوسطها كالاخلاق الكريمة
من الشجاعة والكرم والعفة والحياء ونحو ذلك والاعتدال يستلزم العدالة والذي يدل على انه انما اراد ان يصفهم
باحد هذين الوصفين مع خاصة الاختصاص على جعلهم كذلك بالشهادة فكيف يجوز على قوم جعلهم الله تعالى
خيارا عدولا واستصلحهم لحفظ الشهادة واقامتها بين يديه يوم القيامة على سائر الناس ان تتفق كلمتهم على الباطل منه ط
واعترض بان المخاطب الموضوع على الدعاء له ان كان جميع الامة لزم ان يكون كل واحد منهم كذلك
وهو خلاف الواقع وان كان بعضهم باعتبار بعضهم وصح اطلاق الامة كما قال ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا
مناسكنا وامة من الناس يسقون كانت الحجة في اتفاقهم وتحقيق المراد هو المجموع لاشتماله على ما هو الحجة لكن
لا يكون الحجة في الاجماع على هذا التقدير الا الامة بل لاشتماله على المعصوم كما نقول ومثلها في ذلك قوله ع لا تزال من
امتي على الحق ثم يتجه ان اقتضى ما يقتضيه العدالة والخير والصلاح في الكل او في البعض عدم تعمد الخطاء والعصيان
ولا يمنع من الخطاء وعدم مصادفة الواقع بعد بذل الجهد في مراعاة الادلة الشرعية التي اوجب الشارع الاخذ بها
مهما كان هذا جاء من اشتراك لفظ الخطاء بين العصيان ومخالفة الواقع والمأمون على العدول انما هو
الاول والمستحيل في الاجماع هو الثاني والاية بعد تمامها انما تدل على الاول ثم التحقيق بعد هذا كله
ان مجرد العدالة لا يصلح لان يكون علة للارتقاء الى هذه المرتبة العليا التي يرجع اليها الخلائق وانما يصلح
لها من كان بحيث لا يقع منه الخطاء فضلا عن الخطيئة فالحق فيها ما صح عن ال محمد ص من ان المراد بالامة هنا
المخاطب بها هم الائمة من ال محمد ص وقد جاء عنهم في تفسيرها مستفيضا ايانا عنى نحن الامة الوسط نحن شهداء
الله على خلقه وحجته في ارضه نحن نمط الحق قال اوسط الانماط الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر اظننت
انه عنى بها جميع اهل القبلة كيف يقبل الله تعالى شهادة من يشهد من الامم يوم القيمة من لا تقبل شهادته في الدنيا على صاع من تمر
من بقل كلا لا يشهد على الناس يومئذ الا الرسل والائمة ع فهم يشهدون على رعاياهم من اطاع ومن عصى
والرسل يشهد عليهم بالتحمل والاداء وهذا كما قال تعالى هو اجتبيكم وما جعل عليكم في الدين من حرج

ملة ابيكم ابراهيم هو سميكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول عليكم شهيدا وتكونوا شهداء على الناس فقد جاء
فيها ايضا ايانا عنى ونحن المجتبون ونحن شهداء ويؤيده نسبتهم الى ابراهيم ع فانهم دعوته حيث قال ومن ذريتنا
امة مسلمة لك الثالث قوله عز من قائل كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وذلك انه تعالى اخبر انها خير امة ثم ابان ما جاز من وصفهم بقوله تأمرون وتنهون فكيف يجوز ان تتفق كلمة
من زكيهم عالم الغيب والشهادة على باطل ويرد عليها ما ورد على قبلها مما عرف وقد جاء فيها ايضا ما جاء في
تلك من انها نزلت فيهم ع وتزيده نصفة الاخراج للناس فانها ابلغ شاهد على ان المخرج خارج من الناس
الرابع اية التنازع على نحو ما مر وقد عرفت ما فيها وربما استدلوا بايات اخر ليست من الدلالة في شيء
واما السنة فما روي من قوله ص لا تجتمع امتي على الخطا وفي رواية على الضلال وفي اخرى سالت الله
ان لا تجتمع امتي على الخطاء ابدا فاعطانيها وفي اخرى لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وقوله ع لا تزال طائفة من امتي على — لا يجمع ظ
الحق حتى تقوم الساعة وفي رواية حتى يجيء المسيح والدجال وقوله ع عليكم بالسواد الاعظم وما في معناه من قوله
يد الله على الجماعة وفي رواية لا يبالي بشذوذ من شذ وفي اخرى من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية وفي اخرى من خرج عن
الجماعة قدر شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه قالوا وكل واحد منها وان لم يكن متواترا لكن القدر المشترك منها متواتر
والاول مما عليهم في ذلك منع التواتر المدعى في المعنى فان حاصل هذه الاخبار ان جاءنا ممن يستحيل عليه
الكذب والغلط حتى حصل لنا العلم القطعي بوروده عنه ص فذاك وان كان انما جاء به اثنان او ثلثة
او وجدناه في كتابين او ثلثة كما هو الواقع فاذا كثرت كثرة الرواية والرواة احاد سلمنا انا نافيا من كثير من
يبلغون حد التواتر لكن انما يكون متواترا لو كل واحد منهم ثنا ولم من تواتر وهكذا في سائر الطبقات لا مصدر في و
اذ قد بطل التواتر من اول طبقة فما ظنك بالباقيات ثم ما دل منها على نفي الخطاء الظاهر في ارادة الخطيئة
ليتحد مع ما دل على نفي الضلال والخطاء في الاحكام بعد بذل الجهد في مراعاة الادلة الشرعية ليس بخطيئة ولا ضلال
وان تركه على ظاهره لم يجد نفعا ثم ان اقصى ما في الخامس والسادس اثبات البطل على طائفة فلعل تلك الطائفة
من لا يعتبرون خلافها وحيث تتفق الامة كيف لا تشذ طائفة فالحجة في كشف اتفاقها عن كلمة الطائفة المحقة
وتلك من اتفقنا لا طائفة عصمة الامة كما يزعمون ثم بانة الاخبار ان صحت فمقتضى ظاهرها حجية الشهرة العظيمة
وهم لا يقولون بها سلمنا ولكن الظاهر ان المراد جميع الامة من حواهم ولكن يلزم الحجية في لا عصمة الامة بل كشفه

غير مقالة

غير مقالة صاحب الشريعة ع فانه رئيسها الذي ينسب اليه الكل فيما اشتركوا فيه كشف كل طائفة عن مقالة من شرعها
اذ لا يتفق الكل الا في الطرائق الدينية بل في الضروريات وابين من ذلك من دعوى عصمة الامة ثم بعد هذا كله نقول بل
انا نمنع اتفاقها على الخطاء لدخول المعصوم الذي لا يخلو منه عصر فانه سيدها وهذا وربما استنهضوا لطريق اخر لا ينهض
لها كرجحان الظن الحاصل بالاجماع على الحاصل بظاهر الكتاب والسنة ووجوب دفع الضرر المظنون وهذا ونحوه مبني
على اصالة الاخذ بالظن شرعا وهو ممنوع لما ترادف في الكتاب والسنة من المنع وما تعلق به جماعة من دعوى اتفاق
علماء الامصار على الاحتجاج بالاجماع دوري فان رده الى العقل على نحو ما مر في تقرير الثالث منه ووجه انه لو
لم يكن حجة لما استقامت طريقة المسلمين على الاحتجاج به من غير نكير والنافي رقاء بعضهم على بعض ولا سيما حملة العلم
ولا يجوز في العادات استمرار ذلك بين العلماء من غير تواطؤ على قديم الدهر في سائر الاقطار وقد وصفوا رقابهم — رقابهم ظ
في رقية الشريعة واتهم يبدلون لا يرون ماخذ الاحكام الشرعية الا ما يصدر عنه او يرجع بالاخرة اليه قلنا
اي بعد في استمرار الطريقة على التعلق بما قيمت عليه دعائم المذهب وما قد استمرت طريقتهم على التعلق بالعشائر
مع ما جاء فيه من الطريقين كل ذلك لان وجدوا عليه السلف ان العوام اتباع لسكون سبيل من قبلهم ولان
انضم اليهم الامامية منعنا استمرار طريقتهم على ذلك لما عرفت من انهم انما صاروا يتعلقون به في الغيبة الكبرى
على ان تعلقهم انما كان للكشف عن مقالة المعصوم فليس التعلق على الحقيقة بالاجماع بل بمقالة المعصوم ولم يبق
الا تعلق العوام واستمرار طريقتهم عليه وقد عرفت انه لا يستلزم الحجية الواقعية سلمنا ولكن اقصاه الظن كالعشائر
فكيف افاد القطع وكيف كان فاقصى ما يقتضيه دليلهم بعد تمامها حجية اتفاق كل الامة والعلماء منها وهو حجة
عند الكل لدخول الفرقة المحقة لا لعصمة الامة وذلك انهم انما تشنعوا من افضت به ضلالته الى الكفر كالمجسمة على القول
باستلزام التجسيم الكفر فلم يعتبروا مقالتهم في الاجماع لان المجمعين على ذلك التقدير جميع المؤمنين واختلفوا
فيمن لم تفض ضلالته الى الكفر ولكن ظهرت عداوته واخبث افعاله كالخوارج حيث استباحوا النفوس واموال الله بار
وسبوا الذراري واستباحوا الفروج والاموال على اقوال ثالثها اعتبار مقالتهم في الاحتجاج عليهم لا على غيرهم
بل الذي تقتضيه طريقتهم عند المحققين مراعاة جميع فرق الاسلام كيف كانت لان مدار الحجية على اتفاق
ما صدق عليه اسم الامة والمسلمين لقوله ع في المستفيض ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فكيف لا والكل
مشتركون في الشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وقراءة القرآن وغير ذلك من ضروريات

من ضروريات الدين وكلهم يدعون مسلمين ولفظ الامة وان كان كثيرا ما يطلق على جميع من بلغته الدعوة اجاب الام وبالجملة من بعث اليه النبي صلى الله عليه وآله كما قال عز من قائل ويوم نبعث من كل امة شهيدا وجئنا بك شهيدا على هؤلاء وقوله وان من امة الا خلا فيها نذير بل ربما اطلق على الخلق كلهم لكن اذا اضيفت الى النبي صلى الله عليه وآله اختص بها من اجاب دعوته وان تشعبوا في ذلك كامة موسى وامة عيسى فان ذهبت تنظر الى ما تروى بكل فرقة ما عداها وجب الغاء جميع الفرق اذ ما من فرقة الا وهي تكفر بكل الباقين ولو تناول ثبتم لها دعوى هلاكها كما قال صلى الله عليه وآله والباقي في النار والمستأثر في النجاة فلا وجه لاعتبار بعض دون بعض وههنا يذهب على القوم اجماعهم فانا لم نجدهم يوما يتبعون اقاويل علماء الفرق ولئن اهملوا مقالة المجسمة ونحوها كالغلاة لا فضاء ضلالها الى الكفر فاما بال ساير الفرق وخاصة الامامية فانها اقرب الى الفرق الى النجاة وابعدها عن ارتكاب المآثم وانتهاك المحارم واشدها تمسكا بالثقلين بل لا تمسك بهما معاشرهم هذا كله في الكلام على الاجماع المحصل

واما المنقول فان نقل بالتواتر كما يتفق كثيرا فحكمه حكم المحصل عند الفريقين اما عند القوم فلاثباته افادة القطع باتفاق الكلمة وانه حجة عندهم لقوله عليه السلام لا تتفق امتي على خطاء وهو اعم من الاتفاق بالقول والرأي والعمل فاندفع ما اورده صاحب الزبدة من ان القطع بثبوت القول لا يستلزم القطع بثبوت الاذعان به في الواقع لاحتمال التقية والكذب وانما اقتضاه الظن لاصالة عدمهما واما عندنا فلا اقتضائه القطع بثبوت الاتفاق الكاشف وهو الحجة فاندفع ما اورده الصدر الشريف من ان القطع بالقول المتفق عليه بين العلماء من غير سماع من المعصوم كما هو المعهود لا يستلزم القطع بموافقته عليه السلام لهم فان ذلك انما يحصل من القرائن والعادات وهي مختلفة جدا فربما افادت الحكم ولم تفد التحكم وذلك انا متى قلنا اتفق الامامية او اجمعوا فانما نريد انهم على ذلك في نفس الامر لا مجرد القول ومتى تحقق ذلك كان كاشفا عن مقالة المعصوم البتة فان اخذ يجادل ويمنع من الملازمة فلذلك مقام آخر يجري في المحصل ايضا ونحن ههنا لا ندعي الا انه كالمحصل فان قلت علي ما اخترت في الكشف يختلف الحال فانك انما تعتقد وتسلم وتستكشف ما كان طريقة للطائفة وكون اهل التواتر كلهم كذلك بهذه المكانة غير معلوم بل الظاهر خلافه فانهم ما يعتمدون على الخلاف ولو في عصر او بعد الخلاف ومعلوم ان ذلك غير كاشف لديك فلم يكن الاجماع الكاشف محكيا بالتواتر فلا جرم كان ما تحكونه ولو بالتواتر غير مفيد للقطع عندك الا ان ينضم اليه ما

بيلغ

يوقع

ما يبلغ بك الى التحصيل فيفيد القطع وان لم يتواتر قلت اولسنا قدمنا فيما مضى انه لما لم يكن العلم بالاجماع في عصر الا بهذا الطريق كان دعوى الاجماع مستلزما لدعوى كونه مذهبا للطائفة وطريقة لها وهو الظاهر من قولهم اجماع الطائفة ومذهب الامامية واتفاق الاصحاب ولذلك اشتهر الاخذ على مدعي الاجماع بوجود المخالف ولو في بعض الاعصار السابقة واما ما نقل بخبر الواحد وهو ما لم يبلغ الى حد التواتر فان انضم اليه احد القرائن المفيدة للعلم فذاك والا فالمعروف فيه هو القول بالحجية ولسنا نعرف احدا ممن يقول بحجية خبر الواحد يقول بعدمها ههنا اللهم الا ان يشكك في حجية المحصل بل في ثبوته ممن يسلك مسالك الظاهرية واما العامة فالاكثرون على ذلك ولم يحك المنع الا عن الغزالي وبعض الحنفية احتج المثبتون بعموم ما دل على حجية خبر الواحد من عقل او نقل او سيرة او اجماع اما النقل فلانه ليس في آية النفقة والنبأ اكثر من التعرض للنفقة والنبأ على الاطلاق من دون تقييد بكون النفقة بطريق السماع فيعم ما كان بذلك وبمشاهدة الفعل او التقرير او اتفاق كلمة المسلمين ولا يكون المنبأ به خطابا فتيا او كل حكم حصل بطريق من الطرق المذكورة واما العقل فلان ما تعلقوا به من انسداد طرق العلم في اكثر الاحكام مع بقاء التكليف يقتضي جواز الاخذ بمطلق الظن الا ما قام الدليل على المنع منه كالقياس والاستحسان وكذا الدليل المبني على وجوب رفع الضرر المظنون عقلا اذ لا فرق في وجوب الدفع بين كون ما حصل من ترك العمل بالظن بالضرر نقل خبرا وحكاية اجماع وان شئت فارجع الى وجدانك حيث يرفع اليك وانت في دارك ان اهل البلد كلهم يقولون قد دهمنا العدو وانهم قد اعدوا للقتال وتأهبوا للنزال واحدقوا بالسور واحاطوا بالثغور او يقول لك قائل ان العدو قد دهم هذا البلد لترى نفسك بأي الخبرين اشد تأثرا وعقلك في اي المقامين اشد الجاء بالاعتداد والخروج للدفاع واما السيرة فيتبع ما استمرت عليه الصحابة والاصحاب من الاخذ بخبر العدل لا يختلف باختلاف المخبر به بل هم ما يأخذون بخبره بأي شيء جاء وعدم اتفاق المجمع بالاجماع غير قادح مع القطع بانه لو جاءتهم به لاخذوا على انك اذا تتبعت وجدتهم ما يتمسكون به ويحكمون وهذا كما حكموا باجماع الطائفة على تصحيح ما يصح عن جماعة بل وجدناهم يعرضون عن الاخبار الصحيحة لمكانه فهذا ثقة الاسلام يقول في الكافي بعد حكاية ما يدل من الاخبار على توريث الجد والجدة مع ولد بهما هذا قد روي وهي اخبار

حكواهذ

شكك

صحيحة الان اجاع ان منزلة الجد منزلة الاخ من الاب يرث ميراث الاخ ثم روى خبرا فيه وقال وليس هذا ايضا مما اتوافق
اجماع الصحابة والتعلق بالاجماع على من خالف بعد الموافقة في المناظرة اكثر من ان يحصى وهذا كما وقع لهشام
بن الحكم مع عبد الله بن يزيد الاباضي حيث جمعهما الرشيد وجلس بحيث يسمع كلامهما فقال يحيى بن خالد لعبد الله
سل ابا محمد يعني هشام عن شيء فقال هشام انه لا مسألة للخوارج علينا فقال عبد الله وكيف ذاك قال
هشام لانكم قوم اجتمعتم معنا على ولاية رجل وتعديله والاقرار بامامته وفضله ثم فارقتمونا في عداوته والبراءة
منه فنحن على اجماعنا وشهادتكم لنا وخلافكم علينا غير قادح في مذهبنا ودعواكم غير مقبولة علينا والاختلاف
لا يقابل الاتفاق وشهادة الخصم لخصمه مقبولة وشهادته عليه مردودة الحديث حسبما رواه السيد المرتضى عن
الشيخ المفيد في مجالسه والحاصل ان الطائفة مستقيمة على عدم التبين عند خبر الثقة كيف كان وذلك
الاجماع المستنبط من ذلك فانا انما استنبطناه من سيرتهم وطريقتهم اتفاق كلمتهم على الاخذ بخبر العدل على
الاطلاق من غير فرق بين كون المخبر به رواية او حكما او اتفاق كلمة عليه فان قلت لعل هذا الحاكي حصل
ما حكاه من الاجماع بالاثر محصلا فكيف نقول مع هذا على حكاية حاك قلت قد بينا من قبل انا لا نختلف
في طريق التحصيل وانما نختلف في طريق الكشف فاذا اعتبرنا مقالته وصدقناه في دعوى حصول الاجماع
جاء الكشف للملازمة المسلمة باي طريق كان فان قلت اذا كان لا طريق الى الاطلاع على الاتفاق الا
كون ذلك الحكم المتفق عليه مذهبا للطائفة يعرف لها ومن كان كذلك لم يخف على احد كما لا يخفى فلت
ربما كان الحكم معروفا بين علمائها فلما ذهبت الكتب والاصول خفي على من تاخر واحتج ابن
الحاجب وشارحوا كلامه بان دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا كان المنقول من الظن حجة فلان يكون
المنقول من القطع حجة بطريق اولى وليس الغرض القياس حتى يتوجه انه لو سلم ففي الفروع دون الاصول وخاصة
هذه المسائل اعني اثبات حجية المدارك فانه لا يعول فيها الا على القطع وانما المراد ان نقل الحجة الظنية اذا لم
يقدح في حجيتها فكيف يقدح في القطعية وبالجملة فنقل الثقة بعد ثبوت الحجية غير ضار والقائل كان الاصل عدم
الحجية واقصى ما قام الدليل على حجية المعلوم وهو المحصل للقطع بمقالة المعصوم ويبقى المظنون على الاصل وكما
بان ناقل الاجماع حامل خبر يقول قد اتفقت كلمة الطائفة على هذا الحكم فبعد اعتبار خبره لوثاقته وسماعه
الطائفة او دلالة الكتاب على قبوله كان اتفاق الكلمة على ذلك الحكم ثابتا لديناه ومتى ثبت كشف عن مقالة

فضلا عن م

المعصوم للملازمة الثابتة بطريق من الطرق السالفة فاما ما تعلق به العامة من ان الاجماع نوع من الحجج وكما جاز التمسك
بمعلومه فليجز بمظنونه فليس من القياس وانما يصح عند اربابه مع ظهور الفرق وانما يريد ما ذكرناه اليوم
ان اصل الاجماع اذا كان حجة لم يعزه النقل كسائر الحجج لان نقل الحجة لا يخرجها عن الحجية وان افضى بها الى
الظن كالكتاب لما ثبت حجيته فهو ثبت منقولا وبالجملة فههنا مقدمتان احدهما
ان نقل الثقة كاف في ثبوت المنقول الثانية ان المنقول حجة والاولى مبنية لعموم ما دل على
حجية خبر الواحد والثانية مسلمة فان ذلك هو المفروض واما النفاة فتعلقوا بان الاجماع
اصل من اصول الدين ومدرك من مداركه فلا يثبت بخبر الواحد وانما يثبت بالقاطع والجواب انهم ان
ارادوا انه لهم اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد خصوصيات الاجماع المنقول وان الخصوصيات
لا تثبت بخبر الواحد كاصل العموم وان كان خلاف الظاهر فان اصول الدين ومدارك الشريعة انما هي
الكليات التي يبحث عنها في هذا الفن لا الجزئيات التي يبحث عنها الفقيه توجه منع كلية الكبرى فانا لا نسلم
ان جزئيات الاصول لا تثبت باخبار الاحاد والسنة انما تثبت جزئيات السنة وخصوصيات الاخبار بخبر
الواحد وكم نعيد ورد عن المعصوم فلنا ان نحكم بتحقق الاجماع في الخارج بذلك وان ارادوا ان اصول
الدين ومدارك الشريعة انفسها اي كونها اصولا ومدارك لا تثبت بخبر الواحد توجه المنع على الصغرى
فانا حين ناخذ بالاجماع المنقول لا نثبت حجية الاجماع من حيث هو اجماع بنقل الواحد كيف وهو لم
يحك لنا ان الاجماع حجة كما انا حين ناخذ بالخطاب المنقول بخبر الواحد لا نكون مثبتين لحجية كلام المعصوم
بخبر الواحد بل لخصوص خطاب وانما نثبت الاول بعصمته وامامته والثاني بالاجماع ونحوه وقد
اوردوا هنا شبها الاولى ان المعتبر من الاخبار ما استند فيه المخبر الى الحس باحدى الحواس الظاهرة لا الى
الحدس والمخبر بالاجماع انما يرجع الى بذل الجهد والحدس بتعرف مقالة من لا يعرف بمقالة من يعرف حسا ما في
كيفية التحصيل لاستحالة رجوعه الى السماع من كل فقيه فقيه مع ان مدار الحجية على الكشف وطرق مختلفة كما عرفت
الثانية ان التعويل على الاخبار ليس الا لحصول المظنة فاذا كان الخبر مما يستبعد وقوعه سقط
عن الاعتبار كما يجري في الواحد بما حضره التواتر والاطلاع في ان واحد على اتفاق كلمة العلماء في سائر الاقطار
في ان واحد ان لم يكن محالا فهو ممكن نادر العدد بل قال ابن حنبل كل من ادعى الاجماع فهو كاذب فوجب الاعراض

عن مثله الثالثة انهم كثيرا ما يطلقون اسم الاجماع ويريدون به الشهرة كما وقع في المقبولة ومن ثم كثر
حكاية الاجماع مع وجود المخالف بل ربما وقع مع مخالفة الحاكي نفسه فكان مجملا وربما اورد هنا ان الله تعالى
امر بالرجوع عند النزاع الى الكتاب ونبيه والرجوع الى الاجماع خلاف ما عليهما الى غير ذلك واعظمها شبهة
ما قد يقع من التصادم في دعوى الاجماع حتى ان احدهم يدعي الاجماع ويدعي الاخر على نقيضه فبايهما عسانا ناخذ
ام كيف يحسن التعويل بعد هذا على دعوى الاجماع نعم اذا حصل فذاك والجواب اما عن الاول فانه ان
لم يرجع في النقل عن الكل الى الحس فقد رجع اليه في اثاره فان اتفاق من عثر عليه في هذه المقالة انما نشأ عن
اتفاق الكل من عثر عليه ومن لم يعثر اذ لولا اتفاق الكل لعثر بحسب العادات على نقل الخلاف فيما اعدلهم من الكتب بل
وبلغ من شاكه فلما لم يبلغه ولم يعثر عليه بل وجد من قبله يحكي الاجماع عليه علم ان تلك مقالة الكل فكان ما احس
وسمعه من اتفاق المعلومين اثرا من اثار اتفاق الكل ولا كلام في اعتبار الاخبار بما يرجع الى الحس في اثاره
كالاخبار بالايمان والعفة والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات كما انه لا كلام في الاخبار بالمحسوسات نعم
الاخبار بما يدركه العقل ويحكم به فردون توسط الحس ذاك الذي لا يعول عليه ولا يكون حجة وان جاء
به الثقاة حتى يدركه كما ادركوا فاما حديث الكشف واختلاف طرقه فليس مما يرجع الى النقل وانما يرجع
الى حاكي الاجماع في حكاية اتفاق العلماء وبعد ثبوته بنقل الثقة ينكشف لنا بذلك الاتفاق مقالة
المعصوم لما علم من الملازمة بينهما بطريق من تلك الطرق سلمنا انا نرجع فيه ايضا الى النقل لكن الناقل ان لم يدرك
مقالة المعصوم بالحس فقد ادركه باثارها وهو اتفاق العلماء وذلك ان الاتباع في ما كانوا ليتفقوا
على شيء الا ورئيسهم عليه فكان اتفاقهم ناشئا عن مقالته واثرا من اثارها واما عن الثانية
فان ذلك مجرد استبعاد نشأ من كثرة اهل الظاهر وخلودهم الى الدعة والا فامكان تحقق الاجماع وتحصيله
من البديهيات وكذلك حصول المظنة بحكاية الاجماع من الوجدانيات ومن تتبع ورأى مواقع الاجماع
تزيد على مواقع الخبر عرف صدق ما نقول وكيف لا واكثر الاخبار في سائر الابواب انما جاءت في حصر
بعض ثم استغنى الباقي بالاجماع واما الثالثة فدعوى اطلاق الاجماع على الشهرة كما مر على
الفقهاء وهو دعوى وكيف يظن بمن يتحرج او يتأثم ان يطلق اسم الحجة على ما ليس بحجة هل هذا الا تدليس هم
المنزهون عن ذلك واما حديث حكاية الاجماع مع وجود المخالف فمبني على ما اشتهر فيهم من ان

خروج معلوم النسب غير قادح في تحقق الاجماع قال ابن ادريس في اواخر كتاب النكاح عند ذكر
ما يحرم نكاحهن من النساء ليس دليل الاجماع في قول رجلين او ثلثة ولا من عرف اسمه ونسبه لان وجه كون
الاجماع عندنا حجة دخول قول المعصوم من الخطاء في جملة القائلين بذلك فاذا علمنا في جماعة قائلين بقول
ان المعصوم ليس في جملتهم لا نقطع على صحة قولهم الا بدليل على قولهم واذا تعين المخالف من اصحابنا باسمه
ونسبه لم يؤثر خلافه في دلالة الاجماع لانه انما كان حجة لدخول قول المعصوم فيه لا لاجل الاجماع وبما ذكرناه يستدل
المحصل من اصحابنا على المسئلة بالاجماع وان كان فيها خلاف من بعض اصحابنا المعروفين بالاسم والانساب
هذا لفظه وربما كان عدم اعتبار المخالف لكونه معاصرا وذلك لعدم جريان العادة بمراعاة حال المعاصر في تحصيل
الاجماع لما عرفت من ان التحصيل انما يكون من بطون الدفاتر مع انه ربما تواتر الخلاف ولا خلاف وما
يخلص الاكثرون من تنزيله على ارادة الاجماع على الرواية فانه لم يظفر بالمخالف ونحو ذلك مع شدة بعده
لا يرفع شيئا بل يصار اليه تنزيه المدعي من الافتراء واما مخالفة الحاكي فلعل الخلاف انما كان قبل
وما كان ليقدم على الخلاف وهو يرى ان الاجماع حجة وتنزيله على ارادة الظن الذي يسوغ مخالفته خطأ
فان ذلك ليس بحجة عندنا وكيف يتعلق به او كيف يطلق عليه اسم الحجة واما الرابعة
فانت تعلم ان الاجماع اذا كان كاشفا عن مقالة المعصوم وهو انما يصدر عن الله جل شانه كان الرجوع الى
الاجماع رجوعا اليهما على ان هذا ان تم لم يخص المنقول لكنك عرفت ان هذه الايات لم تنهض على انا
انما امرنا بالرد اليهما عند النزاع واما التصادم فمع كونه في غاية الندرة انك اذا تدبرت وجدت
ساغ الى التاويل وهذا كما ادعى الشيخ في الاجماع على الاخذ بالقرعة في ميراث الخنثى مع ان السيد
والمفيد وابن ادريس ادعوا الاجماع على الرجوع في ذلك الى عد الاضلاع ان اختلفت فذكر والا
فانثى وقد يجوز ان يكون الشيخ انما اراد بادعاء الاجماع على ان القرعة لكل امر مشكل وكثيرا ما يقع مثله
للشيخ انه يدعي الاجماع على حكم خبر لاندراجه تحت اصل مجمع عليه ومثله دعوى الشيخ الاجماع على الاخذ
بخبر الواحد والسيد الاجماع على عدمه بل من الجائز ان يكون السيد انما اراد بخبر الواحد ما لم يجزم قبلنا
او ما شذ فيها واعرضنا عنه فان الاعم الاكثر من مثله موضع وفاق فيما واقصى ما هناك السهو والغلط
فرفض الجميع لان عرض الخطاء يوما كلا بل اقصاه الاخذ بما وقع فيه الخطاء الا ان يؤخذ البرئ بالسقيم

وهو دعوى الاجماع الاكر وانه اخبر الا انه اوثق واقوى لقلة الوسائط وجلالة الراوية وكان ان عرض المتصادم
للاخبار لا يوجب الا عراض عما وقع فيه التصادم من غيره بل نأخذ اولا بالترجيح فان رجح احدهما اخذنا بالراجح
والا تخيرنا كما كك فليكن الشأن هنا ان ترجح وقوع احد الاجماعين كدعوى الشيخ في خبر الواحد اخذنا به
والا فقصارى الامران نبا قطا ويرجع الى الاصل كما صار اليه الجبائيان في الاخبار ولعلنا نرجح
هذه الطريقة هنا وان اجمعنا على التخيير هناك للفرق الظاهر بين المقامين لكثرة عروض السهو والغفلة
في السماع والخطاء في التعبير عند الحكاية بالمعنى بخلاف تحصيل الاجماع فانه لا يكون الا عن جد واجتهاد
وتشمر فيبعد فيه الخطاء وبالجملة فهذا ونحوه من المضعفات لدعوى الاجماع فاقصاه اهمال ما عرض له المضعف
كما في الاخبار واين يقع هذا من عوارض الاخبار حتى انك قل ما ترى بابا في الفقه لا تصادم فيه فهذا الذي رأيت
بعض محققي المتأخرين يشترط في قبول دعوى الاجماع المنقول قيام القرائن على حقية تلك الدعوى و
يوجب التبين عند كل ما تجرد منها متعلقا باشياء اطال في تقريرها يرجع حاصلها الى ايراد ثلث شبه
احدها اعتبار بعض العلماء الاجماع الظني يعني ما دخل الظن في تحصيله كان يظن الاتفاق او يظن دخول
المعصوم ومعلوم ان ذلك ليس باجماع عندنا واشار بذلك الى ما ذكره العلامة في الفصل بين المسئلتين
اللتين اتفقت الامامية على اجرائهما مجرى واحد وان افترقوا في حكمهما فرقتين فرق الحكم في كلتيهما
بالجواز واخرى الحكم في كلتيهما بالمنع من انه كما يمتنع الفصل اذا نصوا على المنع منه لاستلزامه مخالفة ما
اجمعوا عليه كذلك يمتنع اذا كان طريق الحكم فيهما متحدا فان اتحاد الطريق يجري مجرى النص على
عدم الفرق ويكون ذلك اجماعا مستنبطا فلا يسوغ مخالفتهم فيه وذلك لان دخول المعصوم في هذا
الحكم وهو القول بعدم الفصل بين المسئلتين بعيد فضلا عن ان يكون معلوما لعدم جريان عادتهم بذلك
اذ المتعارف منهم بيان حكم كل مسئلة مسئلة لا بيان عدم الفرق بينهما وشرط الاستنباط دخول المعصوم
في الاجماع من اتحاد الطريق كيف واتحاده انما هو بحسب علمنا ولعل لاحدهما او لكل واحد منها طريقا
لم يظهر لنا يدل على الفرق **الثانية** استنباط بعضهم الاجماع من الادلة الضعيفة التي لا تفيد الظن فضلا
عن العلم وذكر في ذلك ان الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر ذكر انه حيث الجمعة بلا دليل على اشتراط الامام
في انعقادها واستنباطه الاجماع على عدم انعقادها بالرعية مع سنح من الدليل على انها اجازة الجمعة

هو الصدر الشريف في رسالته المعمولة في الاجماع وغيره اه

زمن الغيبة ثم ايد ذلك بدعوى العلامة الاتفاق وصاحب المعالم القطع في حجية الاجماع المركب بدليل ضعيف
الثالث اعتبار جماعة الاجماع مع قيام الدليل العقلي وجواز ان يكون مدرك الجميع في
ذلك انما هو ذلك الدليل لا كلام المعصوم وهذا كدعوى بعضهم الاجماع على وجوب السبب من مقدمة الواجب
المطلق مع عدم ظهور طريق استنباطه من كلام المعصوم او تقريره بل المظنون عدم استنباطه من احدهما
وعدم اختصاص الدليل بالسبب وذلك لان وجوب المقدمة ليس مسئلة توقيفية لا يتوهم جريان
الدليل العقلي فيها كي يعلم باتفاق كلمتهم عليها مقالة المعصوم فيها بل يجري حكم العقل فيها وقد استدلوا عليها
بما استدلوا فان تم الاستدلال ثبت الدعوى والا فالمنع ولا ينفع في ذلك اتفاق الكلمة لعدم العلم او
الظن بان حكم كل واحد منهم انما كان بالدليل العقلي لا بمقالة المعصوم قال وكذا الكلام في كل مسئلة ليست
توقيفية بحيث يمكن الاستدلال عليها بالادلة العقلية فان اجماعها لا يكون كاشفا عن مقالة المعصوم نعم اذا
علمنا علما يقينيا بان الاتفاق انما نشأ عن قوله فذلك الذي نعتد به **قلت** ان كان التبين عند حكاية
الاجماع لمكان التهمة باطلاق اسم الحجة على ما ليس بحجة تدليسا فتمام عدالتهم وعلو مكانهم يأبى ذلك
وان كان لتجويز الخطا في ذلك فالا لاوجب التبين عند حكاية الاخبار مع اشتهار الحكاية بالمعنى و
ظهور الاضطراب في كثير منها على ان ما ذكره عن العلامة وجعله منشأ للتهمة انما جرى فيه على ما هو المعروف
من طريقتهم من ان مقالة المعصوم لا تخرج عما عليه الامة او فريق منها وبالجملة لا يكون الحق فيما عند الامام بحسب
بل وعلى ما اخترناه في الاستكشاف وكيف تتفق كلمة الامة على اختلاف اراءها على التصريح بالمنع من
الفصل مع استمرار طريقتها على عدم الفصل ثم لا يكون سديدا على ذلك ان يستكشف مقالة ممن ذلك
من اوضح الاشياء وان لم يكن من شأنه التنبيه على مثله واما حكمه بان اتحاد الطريق يقوم مقام النص على عدم
الفصل فمما لا ينبغي ان يشتبه وجهه على ذي مسكة وذلك انه اذا لم يكن للحكم في احدى المسئلتين طريق و
دليل سوى هذا الدليل كما في اولى الارحام مثلا بالنسبة الى توريث العمة والخالة مع ان دلالته على الاخرى
كدلالته على هذه من ان نسبتها اليهما على حد سواء فكيف يجوز على احد من اهل العلم ان يحكم في احديهما بخلاف
ما يحكم في الاخرى كيف وهو اما ان يكون عثر عليها اولا فان كان عثر استحال في العادات ان يحكم بها
على احد الفردين دون الاخر وهي انما تدل على حكم الطبيعة وان لم يكن عثر فكلامنا في الدليل الذي لا يجوز

في العادات اخادها على المجتهد فلم يبذل المجتهد فضلا عما لعده من آية بينة كهذه الآية او رواية معروفة فان
شرطنا المخصوصية والتواتر فاستحالة الخفاء بينة فكان اتحاد الطرق طريقا الا العلم باتفاق الكلمة
على عدم الفصل وان لم ينص احد منهم على المنع ولا بدع في استنباط الاجماع بل الاجماع
في الحقيقة كله مستنبط اولسنا نستنبط من اتفاق الكلمة ممن عثرنا عليه اتفاق كلمة الاول وما كنا نقطع
على الكل حقيقة ثم نستعلم بذلك مقالة المعصوم لكن لما وقع النص من كل فرع فما لم نسمه بالمستنبط وخصصنا
هذا الاسم بما لا يقع من احد فيه نص لان نص جميع من عرفناه لما كان مستتبعا لنص من لم نعرف كان
بمنزلة تحقق النص من الكل فكان اجماعهم كالمحقق بخلاف الاخر فان قلت العلم بالاجماع حسب انك
استنبطت اجماعهم من اتحاد الطرق فمن لك بمقالة المعصوم ومدار حجية الاجماع عليها قلت العلم بالاجماع باي
طريق كان يستتبع العلم بمقالة المعصوم بل لو فرض تحقق الخلاف ههنا لكان الحق مقالة الامام بناء على
طريقة الشيخ مع القائلين بعدم الفصل وكان هذا هو الذي يجب اتباعه ويمتنع خلافه لتحقق التمييز
ودلالة الآية ثم على المنع ثم الحق بعد هذا كله ان هذا ونحوه مما احدث فيه المسئلة لا مما تعددت تعلق الحكم فيه
بالعموم كما تقول الاقارب او لم الاباعد فكان عدم الفصل لم اعلموا وان لم يعم جوابه واما ما حكاه عن
الشيخ والمحقق من استنباط الاجماع مما لا يفيد ظنا فنحن في شغل عن تطلب الكتابين ومراجعتهما من متهمين للحاكي ولكن
عاه ظن عليهما فساد المدرك كما ظن على العلامة كيف والمحقق هو الذي يأخذ الطريق على مدعي الاجماع ويحذر
الناس من الاغترار بدعوى كل من يدعيه وينادي باشتراط القطع بدخول المعصوم فيه افتراه يقدم على دعوى الاجماع
لا عن ثقة ثم انا رجعت الى الخلاف والمعتبر فوجدت الامر مبنيا عما نحن فيه وان كان في الظاهر على نحو ما ذكر وذلك
ان الشيخ بعد ان شرط انعقاد الجمعة بالامام او من يامره ونقل ذلك عن الاوزاعي وابي حنيفة وحكى خلاف
الشافعي ومالك واحمد استدل باصالة عدم الانعقاد واجماع الفرقة قال فانهم لا يختلفون ان من شرط
الجمعة الامام او امره وما ورد في ذلك رواية عن ابي جعفر ع قال ما نصه واليقين فانه اجماع فان من عهد النبي ص
الى وقتنا هذا ما اقام الجمعة الا الخلفاء والامراء ومن ولي الصلوة فعلم ان ذلك اجماع اهل الاعصار ولو انعقدت
بالرعية لصلوها كذلك وهذا منه وان كان استنباطا للاجماع في استمرار طريقة المسلمين من غير نكير ومثله الشيخ
في الكشف عن مقالة المعصوم لاستمرار التقية لكنك تعلم ان غرض الشيخ اثبات ما عليه الاصحاب والرد على ان غير

وتابعه

وتابعيه فتعلق اولا بالاصل ثم تعلق ثانيا للاول باجماع الطائفة وثالثا للثاني باجماع اهل الاعصار وبالجملة
فالغرض اثبات الدعوى في نفس الامر والتسجيل على الخصم بحيث لا يجد مساغا للانكار ولم يسع الاثبات وهذا بين
لا سترة عليه وكذلك المحقق رحمه الله بل الامر في امره اظهر فانه بعد ان شرط السلطان العادل او نائبه نسب ذلك الى علمائنا
وحكى عن ابي حنيفة اشتراط مصر الامام ونقل عن الشافعي الخلاف في ذلك وما تعلق به قال ما نصه والبحث
في مقامين احدهما اشتراط الامام او نائبه والمعارضة مع الشافعي ومعتمدنا فعل النبي ص فانه كان يعين لامامة الجمعة
وكذا الخلفاء بعده كما يعين للقضاء فكما لا يصح ان ينصب الانسان نفسه قاضيا من دون اذن الامام كذا امام
الجمعة قال وليس هذا قياسا بل استدلال بالعمل المستمر في الاعصار فمخالفته خرق للاجماع ثم قال ويؤيد ذلك
ما روي عن اهل البيت ع من طرق واورد رواية محمد بن مسلم التي اوردها الشيخ فهو كما ترى لا يريد الا الرد على من
ومن ثم جعل الرواية عن اهل البيت مع تعدد طرقها مؤيدا وتحاشى عن القياس لان الاجماع اعتمد في الرد منه وليس
الاثبات فان في اجماعنا واخبارنا ما يغنيه واما الحاجة تهمل مع ذلك الجمعة فقد وقع وقد نص الشيخ في
الخلاف وغيره بعد اشتراط الشرط المذكور على الجواز في الغيبة ولكن على وجه يدل على ان اعتبار ذلك الشرط انما
هو في زمان الحضور وانبساط اليد قال في ط بعد ان شرط في اول الباب السلطان العادل او من يامره
ولا باس ان يجتمع المؤمنون في زمن الغيبة بحيث لا ضرر عليهم فيصلون بخطبتين فان لم يتمكنوا من الخطبة
صلوا جماعة الظهر اربع ركعات وقال في هذا الاجتماع في صلوة الجمعة فريضة اذا حصلت الشرائط ومن
شرائطها ان يكون هناك امام عادل او من نصبه الامام للناس بالصلوة ثم قال في اخر الباب ولا باس ان يجتمع
المؤمنون في زمان الغيبة بحيث لا ضرر عليهم فيصلون جماعة بخطبتين فاذا لم يتمكنوا من الخطبة جاز لهم ان يصلوا جماعة
لكنهم يصلون اربع ركعات وقال في ق بعد ان شرط اذن الامام او من نصبه فان قيل اليس روي فيما مضى
من كتبكم انه يجوز لاهل القرايا والسواد والمؤمنين اذا اجتمع العدد الذي ينعقد بهم ان يصلوا الجمعة قلت ذلك
ماذون فيه ومرغب فيه فجرى مجرى ان ينصب الامام من يصلي بهم انتهى هل تراه يريد الا الاشتراط في زمن الظهور
والانبساط وعدمه في الغيبة مع التمكن ام تراك بكلامه مذهبا واحدا وتزعم انه في مقام واحد يشترط ويجيز بلا
اشتراط حتى يناقض اوله اخره بهذا ينبغي ان يعقل كلام علماء الدين وائمة المجتهدين ما هكذا تورد يا سعد الابل و
كفاك شاهدا على ذلك تخصيص الجواز بزمن الغيبة والمحقق على هذا النمط وليس هو والشيخ وحده او المحقق بل كل

من ذهب الى الجواز والاستحباب في الغيبة وهم المعظم يذكر اشتراط الامام او نائبه ومن ايابه اولا ثم يذكر الاستحباب في الغيبة
ولقد اوضح عن ذلك الشهيد ره في كتبه الثلث وخاصة في الذكرى حيث قال بعد اشتراط الامام او نائبه و
حكاية الاجماع عليه هذا مع حضور الامام واما مع غيبته كهذا الزمان ففي انعقادها قولان اصحهما وبه قال معظم
الاصحاب الجواز ان امكن الاجتماع والخطبتان واما ما حكاه عن العلامة في الاجماع المركب فكلامه وان كان
ظاهرا في دعوى الاجماع على المنع من مخالفته ولكن ليس فيه ما يدل على طريق تحصيله ومدركه استنباطه لم يسبقه من
قد حكم بالاتفاق بدليل ضعيف واما ما ليس بتوقيفي من المسائل فان كان ماله دخل في الشرع كوجوب مقدمة
الواجب من حيث ان من اوجب شيئا اوجب ما قد توقف عليه فاذا اتفقت كلمة الامامية في مثله كان اتفاقها
كاشفا عن مقالة المعصوم والا لوجب عليه بناء على ما هو المعروف من القول بوجوب الظهور ان يظهر ويردهم
بما هم عليه من الضلال حفظا للشريعة بل قد قدمنا ان استفاضة الطائفة في مثله ما يقرب عن مقالته على طريقتنا
ايضا نعم ما لا دخل له في الشريعة لا يوجب الاتفاق عليه عن مقالته لعدم وجوب الظهور هنالك لكن الاكثر
لا يتحرصون له ولا يكون الاجماع عليه **فصل** اذا اتفقت كلمة الكل فذلك الاجماع
وان كان كلمة الاكثر فتلك الشهرة وان قل المخالف ثم قد تكون كاشفة عن مقالة المعصوم كما في الخاصة ولبطانة
وهي التي اطلق عليها بعض المتاخرون اسم الاجماع نزعم ان الاجماع هو الاتفاق الكاشف وهو يعلم انه لا
اتفاق مع الخلاف وقد لا تكون كما هو الغالب والكلام الان في هذه هل هي حجة ام لا المعروف بين
العلماء حتى كاد يكون اجماعا انها ليست بحجة ومن هنا قال الاستاد لو كانت الشهرة حجة لدلت على انها ليست
بحجة وحكى الشهيد عن بعض اصحابنا القول بحجيتها واستقربه هو وربما ظهر من كلام صاحب المعالم اختياره وذلك
انه بعد ان حكى عن الذكرى الحكم بحصول قوة الظن بها على الاطلاق ضعفه بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن
الشيخ واما التي بعده فان قوة الظن انما تحصل بالاولى دون الثانية لرجوعها الى الشيخ وتعلق في ذلك بما حكاه
عن ابيه من ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعده كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لحسن ظنهم به فجاء المتاخرون
ووجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ واتباعه فظنوا انها مشهورة بين العلماء وذكر في الدليل الرابع على
حجية خبر الواحد وفي الرد على احتجاج السيد ما يقتضي وجوب العمل بكل ظن قوي عند فقد العلم وقضيته القول
بحجية الشهرة فان منعه من حصول قوة الظن في القسم الثاني يرجع الى المنع من كونها شهرة اذ الكلام في شهرة

كلام في الشهرة

الحكم لا في شهرة الفتوى فقط وهذا مع تصلبه في امر الاجماع واشتراطه في حجيته دخول المعصوم شخصه غريب الا ان
لا منافاة بين التصلب في الحجج القطعية والتسامح في الظنية من حيث ان القطع عزيز بخلاف الظن ودعوى
التقليد على العلماء الاعلام مما لا ينبغي ان يصغى اليه ليت شعري من كان اصحابنا يتابعون في التقليد صنيع العوام
وما زالوا ابدا يتنازعون مع الشيخ والسيد وشيخهما ومن تتبع احوالهم عرف صحة ذلك وكفاك شاهدا ما وقع لابن
ادريس مع مكانته من الشيخ ومكانته ثم ليت شعري في اي قول من اقواله يقلدون ام في اي مذهب من مذاهبه يتبعون وكل
يوم له مقالة وفي كل كتاب له مذهب ولقد شهدنا المحصل منا اول ما يبرع ويتبرع للاجتهاد ولم يتم عن ساق الاجتهاد
في المناظرة ويستقل النظر في كل حكم حكم ويتتبع الادلة والاصول لا يتعاظمه اقدام ضعيفة ولا افاضل معه وان جد حتى
يبلى عذره نقضا وابراما وتاسيا واحكاما اللهم الا ان يدعى ان اولئك لم يكونوا فقهاء مجتهدين ولو كان اولئك لما ادعى
لهم من جاء بعدهم من العلماء وفيهم الائمة النقاد كالفاضلين والشهيد وغيرهم حتى حكوا في كتبهم اقوالهم واعتنوا بوفاقهم
وخلافهم واما حديث ورام ره فورام ممن شغله صلاحه وعبادته عن النظر في امثال هذه المقامات وكيف كان فالمقتضي
ما للقول بالحجية امور اربعة **احدها** ان انسداد باب العلم يقتضي حجية الظن الا ان يدل على المنع دليل كما في
القياس وحيث لم يقم في الشهرة ما يدل على المنع من الاخذ بها كانت على الاصل **الثاني** ما استفاض في الامر بتعيين
من الامام بالاخذ بها وذلك كما جاء عن ابي جعفر عم في رواية زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وعن
ابي عبد الله عم مثله في المقبولة غاية ما هناك انه كره عنه باسم الاجماع بدليل قوله ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور وقول السائل بعد ذلك فان كان الخبران عنكما مشهورين وما جاء من طريق القوم عليكم بالسواد الاعظم
الحق مع الجماعة يد الله على الجماعة واياكم والشذوذ من شذ الله في ذلك وفي نهج البلاغة في كلام له عم للخوارج والزموا
السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب
الثالث انها اقوى من خبر الاحاد فيثبت بها الحكم بطريق اولى وايده الشريف المعاصر بانه ليس بينها
وبين القطع الا درجة واحدة وهو انضمام ما تخلف من واحد او اثنين او ثلثة او نحو ذلك بخلاف خبر الواحد
فانه لا يصل الى القطع حتى يبلغ الرواية في كل طبقة طبقة الى حد التواتر **الرابع** اتفاق الكلمة على الاحتجاج بالخبر
الضعيف المؤيد بالشهرة ومعلوم ان الخبر الضعيف ليس بحجة اذ اقصى ما ثبت بالدليل حجية خبر العدل فلم يبق
الا ان يكون الحجة في الشهرة والا لزم ان انضمام غير الحجة الى مثله يستلزم الحجية ويتوجه على الاول اولا

في حجية الشهرة

انا نمنع انسداد باب العلم لثبوت فيما الاكثر من الاحكام كالضروريات والمتواترات ومواقع الاجماع ونصوص الايات وما
يلحق بذلك وينخرط في سلك العلميات من ظواهر الكتاب والسنة الثابتة وما يوافقهما من سائر الخطابات وكلما جاء
على اصل البراءة والاباحة نعم كان تحصيل الاجماع سهلا فصعب بناء على بعض الطرق في الكشف وكان كثير
من الاخبار متواترة الذي كثير من الناس بسبب انتشارها في الاصول وتواتر تلك الاصول الى اربابها فخفي ذلك على المتاخرين
بذهاب تلك الاصول واضمحلالها وكثير منها كانت موقوفة يقع الى ان تطمئن اليها النفوس من القرائن لبعد الشقة وعلمهم
انما ارادوا بانسداد الباب عدم التمكن من تحصيل كثير من الاحكام بطريق العلم او ما هو في حكمه وقد كانوا من قبل متمكنين
بحيث لا يعامى عليهم حكم في واقعة من الوقائع وما كان لاحد ان ينكر تلك الطرق العلمية وما يلحق بها وينخرط في سلكها
وح فيتوجه انهم ان لم يتمكنوا من سلوك طريق العلم في استعلام احكام تلك الوقائع فهم متمكنون من ردها الى عموم
الكتاب او السنة المعلومة او ظاهر شيء منهما او اصل البراءة او اصل الاباحة او غيرهما من الاصول كاصل الطهارة
كالحجة في كل خبر جاء في واقعة مخصوصة انه لو لم يجر فيها ذلك الخبر لكان في بعض تلك الخطابات والاصول
ما يدل على حكم تلك الواقعة مثلا لو لم يجر ما يدل على انفعال الماء القليل بالملاقاة لكان في الكتاب المجيد ما
يدل على طهارته ولو لم يزل يجري ما يدل على وجوب الستر للطاهر والاستقرار والاستقبال وترك الكلام والاكل
ونحو ذلك في الصلوة لكان في اصل البراءة والاباحة وعموم الكتاب والسنة ما يدل على خلاف ذلك كله
وقس على ذلك سائر الاحكام في سائر الابواب فكيف لزم من انسداد بعض طرق العلم او ضيقها او صعوبة سلوكها
التكليف بالا يطاق حتى استباحوا ما ترادفت الايات وتواترت الروايات بالمنع من سلوكه فان قلت انما
يسوغ لهم ذلك وهم يعلمون ان هناك مدارك حجة تدل على احكام تلك الوقائع ويرون ان الحكم فيها على خلاف
ما يقتضيه العمومات والاصول غاية ما هناك انه عرض لها ما يمنع من الاخذ بها لعسر ورودها ظنية بعد ان كانت علمية
انتهم يعرفون احكاما ثابتة فيها وهم يعلمون ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة وان التكليف
في احكام الشريعة شرع سواء قلت اكثر تلك الاحكام ثابت بالضرورة او الاجماع وغيرهما من طرق العلم و
ما يلحق بها كما في جل افعال الطهارة والصلوة والحج وشرائطها ومبطلاتها وكذا غيرها من العبادات والمعاملات
وسائر ابواب الفقه فلا يحتاج فيها الى فتح باب الظن وما لم يقم عليه دليل معتبر من اجماع او غيره فلا غرو ان رددناه
الى الظواهر والاصول وان اقتضى ما جاء فيه من الاخبار من حيث انه قد امتنع علينا الاخذ بها وان جاز لنا

قبل الورود انه الى العلم كما يقع ذلك قبل الانسداد فهذا ياخذ بهذا الخبر لرجحانه لديه وذلك بما يعارضه لذلك
واخر يطرحهما ويرجع الى الاصول لعدم ظهور ما يعتمد شيئا منهما لكل مكلف ما يصل اليه علمه ويقوى في نفسه
ويقوده اليه الدليل وما كانت هذه من قبل مكابرة اعتبار جاز لهم الاخذ بها ولم يسغ لنا اسقاطها عن الاعتبار
فلا جرم وجب علينا الرجوع فيما لم تتفق عليه الكلمة الى الظواهر والاصول ولا يلزم تغير احكام الشريعة لعدم ثبوت
كونه منها فان ذلك انما يثبت بالقواطع والمفروض خلافه سلمنا لزوم تغير الاحكام ولكن اقصى ما في ذلك ان
يستتبع الاخذ بتلك المدارك من حيث ان التغير انما لزم بالالغاء عنها فكيف ابيح الاخذ بالظن من حيث هو حتى
صار اصلا جديدا سلمنا الانسداد ولكن الادلة الشرعية غير منحصرة في العلم لقيام الادلة القطعية على حجية هذه الاخبار
وان كان اقصى مفادها الظن فكيف جاز بمجرد الانسداد فتح باب مطلق الظن مع ثبوت ما نهي عنه ولئن
اغضينا عما يدل على حجية هذه الاخبار في هذه الاعصار وسلمنا انها من الظن قلنا الوجه ان لا نستبيح بعد الانسداد
من انواع الظن الا ما كان يؤخذ به من قبل من حيث انه هو الطريق المسلوك بل قد نقول ان ما دل على المنع من الاخذ
بالظن لا يتناول ما يستفاد من اخبار العدول الثقات كما في ظاهر الكتاب وكيف نهاهم عما يامرهم بالرجوع اليه
والعكوف عليه مما استقامت عليه الطرائق في سائر الملل بعد ثبوت اصول الشرائع بالادلة القاطعة والقرائن
الى طلقة اثرتهم كانوا لا ياخذون من انبيائهم الا ما ثبت فيه انما نهاهم عن التظني والاخذ بالحدس والتخمين لا ما تطمئن
به النفوس من اخبار العدول وعلى الثاني ان اقصى ما في روايتي زرارة وعمر بن حنظلة كون الشهرة من مرجحات
لاحد الخبرين كسائر المرجحات المذكورات معها لا انها هي الحجة والا لكانت تلك كذلك على ان المذكور في الخبرين
انما هو شهرة الرواية والكلام انما هو في شهرة الحكم بين الفقهاء وما ابعد هولاء من لا يعدها من المرجحات والحق
انها منها لما يجري في الترجيح انك نعم لو جاء الامر بالاخذ بما اشتهر من فتيا الفقهاء لدل على حجيتها فان
قلت اوليس قد قال في المقبولة الحكم ما حكم به اعدلهما ثم قال في ذلك الذي حكما به ثم قال لو هو فان
كانا عدلين قال خذ بما اشتهر بين اصحابك فعلم انه انما اراد بالمشتهر الحكم الذي حكم به قلت الذي يقتضيه
السوق كما لا يخفى على ذي بصيرة ان ذلك انما هو في الرواية والحكم بما هو الحكم بمضمونها وقوله خذ بما اشتهر منهما
انما يريد الخبرين المسئول عنهما حسبما في الاجماع واما ما جاء من الامر بملازمة الجماعة والسواد الاعظم فانما يريد
الاخذ بالمجمع عليه والمنع من المخالفة والشذوذ عن الجماعة وبعد هذا كله فالاخبار الاحاد واثبات المدرك

انما يثبت بالقواطع وعلى الثالث انه قياس اولوية وهو لا يصلح عندنا لاثبات الفروع فضلا عن
الاصول على انا قد نمنع رجحانها على خبر الاحاد وان شئت فاعتبر الحكم قد اشتهر بين كثيرين لا تعرف اهله
ابدا وخبر رواه العدول الثقات وعملوا به غير ان الكثرة في اولئك اترى ايهما ارجح في نفسك انما نظهر
رجحانها على ما اجمعنا على رده من اخبار الاحاد وهو ما لم يات به من قبلنا كاخبار ابي هريرة وابن عمرو وامثالهما
او شذ فيها او رفضه اصحابنا فلم يأخذوا به فانه بمكانة القياس عندنا وهو الذي يراد بخبر الاحاد بين متقدمينا
ولذلك ترى الشيخ بعد ان اثبت حجية خبر الواحد في العدة بما لا مزيد وحكى عليه اجماع الطائفة ذكر في اخر الكتاب
ما ذكر السيد في الذريعة من اتفاق الامامية على عدم الاخذ بالقياس والاجتهاد وخبر الاحاد حتى عرف ذلك
منهم المخالف والمؤالف وبالجملة فلا اجتهاد وخبر الواحد اطلاقان قديم وحديث يأخذ باحدهما دون
غير الاخر وان اشتبه الحال على ناس وتمام الكلام في السنة سلمنا ولكن قياس الاولوية دليل ظني فاله ولا اثبات
المدارك وان كانت ظنية ثم قول الشريف بانه لا فرق بينها وبين القطع الا ادرجه واحدة الى اخر
ما قال فيه ان العلم في الاجماع لم يات الا من الظنون بحيث شيئا فشيئا الى ان ينتهي الى القطع ليكون لحسب المفتين
كلما زادوا اشتد واتاخر بالاتفاق دفعه لكشفه عن مقالة المعصوم وعلى الرابع ان عدم صلاحية
الخبر الضعيف بانفراده للحجية لا يستلزم حجية الشهرة لم لا يكون الحجة في الخبر المؤيد بشرط الوصف او في المجموع
المركب منهما فان حصل الشهرة بالاجماع على وجه لا يحصل بدونه عن جزء كما في التواتر مع ان الذي استمرت
عليه طريقتهم انما هو الاحتجاج بالخبر المؤيد بها لا بالشهرة المؤيدة به ولا بها وحدها ولا بالمجموع المركب فكيف
اقتضى ذلك كون الشهرة في حد ذاتها حجة والشريف المعاصر بعد ان اختار القول بحجية الشهرة
وتعلق بدعوى الانسداد وغيرها واطال في ذلك قال وبالجملة ظهر ما ذكرنا حجية الشهرة مطلقا كان معها
رواية ضعيفة ام لا انقدح دليلها ام لا لكن خرج منها الشهرة التي لم ينقدح دليلها ولا وجد معها رواية ضعيفة
او غيرها من الاصول باشتهار عدم حجية مثلها هذا لفظه وفيه ان اقصى ما في اشتهار عدم الحجية الظن فكيف
يعارض ما دل على الحجية من القطع وهل هذا الا كان يجري بعض اخبار الاحاد بالمنع من الاخذ بخبر الواحد اترى انا نوخر
عنها بعد ثبوت حجيتها بالقاطع فلمكان ذلك الخبر ام نرده بخصوصه ولك ان تنزل هذه الشهرة الخاصة
على ان هذا ان تم اقتضى عدم حجيتها على الاطلاق فانهم وان استمرت طريقتهم على الحكم بما دل عليه الخبر

الضعيف

الضعيف المؤيد بالشهرة لكن الحجة عندهم انما هو الخبر المؤيد لا الشهرة المؤيدة والاحتجاج انما هو به لانها بعد تعويل كلهم
اثبات الحكم وذلك للخبر المؤيد بالشهرة او بعمول والحجة في ذلك هذه الرواية او هذه الاخبار وان ضعفت لانجبارها
بالشهرة ولا تكاد تسمعهم يوما يقولون للشهرة المؤيدة بالخبر او نحو ذلك فكان عدم حجية الشهرة على الاطلاق
هو المشهور ومن هنا بان ضعف ما يأتي بعد تسليم اقتضاء الانسداد جواز الاخذ بمطلق الظن اما قام الدليل على المنع
من ان الشهرة كذلك على انه يلزم على القول بحجيتها من التحجي الذي يلزم من كل ما يلزم من وجوده عدمه وذلك انها كانت حجة
لزم ان لا تكون حجة لاشتهار عدم حجيتها حتى كاد يكون اجماعا **فصل** اذا اتفقت الكلمة في المسئلة
الواحدة على حكم فذلك الاجماع البسيط ويسمى الوجدان ولا كلام في امتناع مخالفته اذ لا معنى للحجية الا ذلك
واذا اختلفوا فيها على قولين فصاعدا كان ذلك منهم اتفاقا على عدم القول بما عدا ما صاروا اليه وهو المسمى
بالاجماع المركب وكذا اذا كان الكلام في امر كلي ذي اصناف فاتفقوا على التسوية بينها وان اختلفوا في
الحكم او في مسئلتين من باب واحد كخروج المني والدم في نقض الطهارة او من بابين كما اذا اتفقوا ان كل من
اجاز شرب النبيذ اجاز بيع الغائب ومن منع منع فاتفقوا على التسوية في الحكم وان اختلفوا في نفس الحكم
فان ذلك اجماع منهم على عدم التفصيل والفرق بينه وبين الخلاف ان المسئلة المجمع عليها اجماعا مركبا
هي ما حكم فيها الكل وان كثر فيها الخلاف والخلافية هي ما لم يحكم فيها الكل وان قل فيها كان الخلاف في المركب
اكثر منه في الخلافية ولا كلام في جواز القول الزائد في الخلافية وهل يجوز ذلك في المركب خلاف واكثر اهل
الخلاف على المنع مطلقا وبعض الحنفية والظاهرية على الجواز كذلك وابن الحاجب وبعض المحققين على التفصيل
ان اقتضى احداث القول الاخر الى رفع امر متفق عليه ومخالفة اجماع بسيط ايجابا كالاقدام على حرمان الجد
بعد اتفاق الكلمة على توريثه اما مستقلا او مع الاخ او الاخوة او سلبا كالقول برد الموطوءة بعد ظهور العيب مجانا
بعد الاتفاق على منعه اما لمنع الرد مطلقا كما عليه جماعة او بجوازه مع الارش كما عليه اخرون امتنع والا جاز كما
اذا اختلفت الامة في اعتبار النية في الطهارات على قولين فرق بعضها في الكل واخرون لا بعض وبها يعتبر
ثم فصل ثالث فاعتبرها في بعض دون بعض وكذا الحال حيثما اختلفت الامة في امر كلي ذي اصناف على قولين
فريق ايجابا كليا واخر سلبا كليا ثم يجيء ثالث بالتفصيل كاية العقل يقول قائل بانفعاله بجميع انواعه
واخر بعدم الانفعال كذلك ثم يقول ثالث بانفعال ما عدا الجاري ومثله رجيع الطير وابوال الدواب

وكذا حيث يختلفون في امر واحد ذي حالين او احوال يطلقون ثم يجئ من يفصل بحسب الاحوال سواء كان في
الاحكام التكليفية او الوضعية او في مسئلتين كامر او مسائل وكذا كالعيوب السبعة الجذام والبرص والجنون
والجب والعنة والرتق والقرن فقائل بفسخ النكاح في الكل كما عليه الاكثر وآخر بعدم الفسخ في شيء منها كما
عليه ابو حنيفة اذ النكاح لا يقبل الفسخ لشيء لتمكن الزوج من الطلاق واما الزوجة في مثل الجب والعنة فاذا
شاءت رفعته الى الحاكم الشرع ليأمره بالطلاق فان اجاب والا طلقها هو ثم يفصل ثالث فيذهب الى الفسخ
ببعض دون بعض وبهذا احتج الاولون بان الاولين وان اتفقوا اختلفوا في الحكم لكنهم
في المعقود كالاصناف والاحوال وفي المسئلتين وفي المسائل متفقون على الكلية والتسوية وعدم التفصيل و
مخالفتهم في ذلك خرق لاجماعهم واما المعتبر كالقنوت بمذهب الامامية الاستحباب ومخالفوهم الى حظره
ثم يجيء من يذهب الى وجوبه فالامر فيه اوضح لافضائها الى مخالفة اجماع بسيط فان الاولين فيه متفقون
على عدم الوجوب قطعا وكذا كل مسئلة اتفق الامة فيها على حكمين او ثلثة او اربعة من الاحكام التكليفية وحكم
كل فريق منها بحكم ثم جاء بعد ذلك من حكم بخلاف ما اجمع فان انحصار الاولين على الاحكام الاول وانحصار
حكمهم فيها قاض باتفاقهم على نفي ما بقي من الاحكام كل ذلك لتضاد الاحكام فاذا جاء آخر بحكم بذلك الى في
شيء منه فقد خالفهم فيما اتفقوا على نفيه فان قلت كيف يكونون متفقين على المنع من المخالفة ولكم
بعض ما حكموا به وكل منهم يجيز لغيره مخالفته عند عدم بلوغ الخلاف لديه فقد كانوا متفقين على الجواز قلت
لا يختص هذا بذلك بل الفقهاء حيثما حكموا سواء انتهى الحال بهم الى الاتفاق على ذلك الحكم ام لا لم يجيزون
المخالفة لكل من قامت الحجة لديه على الخلاف بل يوجبون عليه ذلك لاتفاقهم على ان تكليف كل واحد منهم
انما هو ما يحصل اليه ظنه والحق ان المنع انما يجيء بعد تحقق الاجماع بسيطا او مركبا لعصمة الامة او لدخول
المعصوم واعترض عليهم في المعقود بمنع الاجماع على عدم التفصيل فيه اذ غاية ما ثبت فيه عدم القول
بالتفصيل وعدم القول ليس قولا بالعدم وبالجملة انما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته
ولو امتنع ذلك لامتنع القول في كل واقعة تتجدد لعدم حكم الاولين فيها وفيه ان الايجاب الكلي لما
كان مناقضا للسلب الجزئي وكان امتناعه لازما بنياله وكذا السلب الكلي مناقض للايجاب الجزئي وامتناعه لازم
بين ان كان القول باحدهما قولا بالمنع من الآخر وذلك ان من قال مثلا بثبوت الفسخ بكل واحد من السبع

فلانه

فلا محالة يمنع من عدم ثبوته ببعضها ومن ذهب الى انه لا فسخ لشيء منها فلا ريب انه يمنع من ثبوته ببعضها فكان القول
بالتفصيل المتضمن للايجاب والسلب الجزئيين مبطلا لكلا القولين وقولا بما اجمعوا على بطلانه لا يقال ان في
القول بالتفصيل ابطالا لما قاله الفريقان لكن لما يخالفهما فيما اجمعوا عليه فانه خالف احدهما في الايجاب الكلي
والآخر في السلب الكلي فلم يخالف الامر المجمع عليه بل المختلف فيه لانا نقول نفي التفصيل امر واحد وقد اجمعوا عليه
وكذا التسوية بين المسئلتين وفي المسائل امر واحد والقول بالتفصيل ينفيه وقد يقال بعد هذا كله المحظور انما هو مخالفة
الامة فيما اتفقت فيه واجمعت عليه والاجتماع فيما نحن فيه غير متحقق وان اتفق له بالاتفاق في التسوية وعدم
التفصيل فانما هو ذلك لا يسير في العرف متفقة الكلمة مجتمعة الرأي حتى يكون المفصل مخالفا فيما اتفقت فيه
واجمعت عليه وانما يكون متفقة في العرف وقد ذهب كل فريق منها الى مقالة تنقض مقالة الآخر اقصى ما
هنالك انه اتفق لاحد الفريقين ان حكم في كلا الصنفين وفي المسئلتين بحكم واحد ايجابا حتى كانا عنده سواء وللآخر
ان حكم في كليهما بحكم واحد سلبا حتى كانا عنده ايضا سواء ومن كان سواء الصنفين والمسئلتين في الحكم ثابتا عند
الكل وهذا القدر لا يصيرها في الرأي مجتمعة متفقة كلا لا تقول في مثل هذا ان الامة متفقة بل مختلفة اشد اختلاف
وربما احتج للثانين ايضا بان في مخالفة الاولين تخطئة كل فريق في مسئلة فكان تخطئة لجميع الامة وفيه
ان اقصى ما قام عليه الدليل امتناع تخطئة جميع الامة فيما اتفقوا عليه لا فيما اختلفوا فيه كان تخطئة كل في مسئلة
بمسئلة بل لا نزاع عندهم في جواز الخطاء على كل واحد بل وقوعه واما من اجاز الخلاف على الاطلاق
فاحتج له بان الاختلاف دليل على ان المسئلة اجتهادية ويجوز العمل فيها بما يؤدي اليه الاجتهاد وبان
احداث الثالث لو لم يكن جائزا لما وقع في التابعين من غير نكير وذلك ان الصحابة اختلفوا في ارث الام مع
الزوجين فابن عباس على ان لها ثلث من الاصل والباقون من الباقي ثم احدث ابن سيرين القول بالتفصيل ان
كانت مع الزوج فمن الاصل وان كانت مع الزوجة فمن الباقي وربما قال آخر بالعكس واجيب عن الاول
بانا نمنع من مخالفة ما اتفقوا عليه كما في مسئلة الجد والبكر ونحو ذلك ولا خلاف في موضع الاتفاق وعن
الثاني بان ما وقع من القسم الجائز وربما اجيب بجواز ان يكون حدوث مقالة ابن سيرين وصاحبه قبل استقرار
مذاهب الصحابة او معه فلا اجماع او ان ذلك لم ينقل الينا لعدم ترك الدواعي على نقله ولا يخفى ما في ذلك من
من التعسف والذي يقتضيه ادلتهم على حجية الاجماع من آية او رواية كقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المومنين وقوله

فصلا لاتفاق الامة على قولين وذلك حيث يكون في مسئلة واحدة او ما في حكمها واخرى لاتفاق على عدم الفصل
بين المسئلتين ثم منهم من سوى بين الامرين ومنع من المخالفة في كلا البابين كالسيد المرتضى ومنهم من فصل كالعلامة
قال السيد في الباب الاول بعد ان حكى المنع عن اكثر الناس ونسب الجواز الى قوم من المتكلمين واصحاب الظاهر بعض
وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما والآخر باطل واذا كان
الثاني بهذه الصفة فاولى ان يكون كذلك الثالث وما زاد عليه ثم قال في الباب الثاني بعد ان قسم المسئلة
الى قسمين احدهما ان يجمعوا على الحكم عليهما بحكم معين من تحليل او تحريم وذكر ان تحريم المخالفة فيه كتحريمها في
الاجماع على مسئلة واحدة من غير فرق والثاني ان يجمعوا على التسوية بينهما في حكم من الاحكام من غير تعيين بان
حكم كل فريق منهم فيهما بحكم غير الآخر لكنهم متفقون على التسوية بينهما ان هذا القسم ايضا جار مجرى الاول
في تحريم المخالفة ثم مثل له بحكاية ابن سيرين والثوري ولقد تجاوز الحدود في بعض مسائله حتى اجاز بناء جميع المسائل
على مسئلة واحدة وذلك انه بعد ان ذكر في بيان الطريق الصحيح بمذهب الشيعة ان ما اجمعوا عليه فاجماعهم
هو الحجة وما اختلفوا فيه فان وافق بعض ظواهر القرآن او عموماته وقام الفريقين تاول بعضها من قرب او بعد وجب
الاخذ به والا فالرجوع الى اصل العقل على مقتضاه والا كان الحكم اما طريقه العصمة فيه وذلك بابطال احد
القولين فيتعين الاخذ بالآخر عملا به والا فلك الخيار تاخذ بما شئت من القولين او الاقوال ثم ذكر ان لكل مذهب
لنا في الشريعة قام عليه دليل من ظاهر كتاب او حكم اصل ونحو ذلك فلنا ان نقنع في خصومنا الا ما كان دليلنا
فيه الاجماع فانا تمسكنا باجماعنا وانه حجة ونحتاج فيه الى بيان دخول المعصوم فيهم ويتفرع الكلام الى الامامة و
اثبات العصمة حتى يخرج عن الحد الذي يليق بالفقهاء قال وهذا الذي احوجنا الى عمل مسائل الخلاف التي اعتمدنا
فيها على القياس واخبار الآحاد وان كنا لا ناخذ بشيء منها ولكن الغرض الاستظهار على الخصوم بما لا يقدرون
على دفعه وذكر ان غاية ذلك الاستظهار على الخصم ولا يحصل به الوصول الى الحق قال والغرض منا الآن
ان ننهج طريقا يجمع لنا فيه امكان الظهور على الخصوم والوصول الى العلم والبلوغ الى معرفة الحق وهو ان نعمد الى
المسئلة التي يقع فيها الخلاف بيننا وبين خصومنا اذا لم يكن لنا عليها دليل فنبنيها على مسئلة اخرى قد دل الدليل
على صحتها فنقول قد ثبت وجوب القول بكذا وكذا لقيام الدليل الموجب للعلم عليه وكل من قال في هذه
المسئلة بكذا قال في المسئلة الاخرى بكذا والتفرقة بينهما في الموضع الذي ذكرناه خروج عن اجماع الامة مثال ذلك

ان نقصد

قد ثبت
ان نقصد الى الدلالة على وجوب مسح الرأس والرجلين ببلة اليدين من دون استئناف ماء جديد فنقول
وجوب مسح الرأس والرجلين على التضيق اي من دون تخيير وكل من اوجب مسحها قال بان المسح انما هو ببلة
اليدين لا بماء جديد فالقول بوجوب المسح مع جواز ان يكون بماء جديد خلاف الاجماع وهذا ترتيب حسن
نتجاوز به المباحث شيئا فنقول كل من اوجب المسح اوجب النية والموالاة والترتيب الى غير ذلك ثم قال
فان قيل هذا يوجب ان تبنوا جميع مسائل الفقه على مسئلة واحدة مما اجمعتم عليه وتدلوا على صحة جميع
المسائل التي تخالف فيها خصومكم ولا وجه للتقييد قلنا الامر على ما قلتموه وما انكرتم من ذلك وما الذي يرفعه
ويفسده ونحن بالخيار بين ان نجعل الاصل مسئلة واحدة او نبدل ذلك على ما نختاره فان قيل كيف يصح
بناء مسئلة على اخرى مع تباعدهما كمسئلة في الطهارة على مسئلة في المواريث وانما فعل الفقهاء ذلك فيما
يتناسب كما في مسئلة التوريث وابن سيرين قلنا لا فرق بين المتجانس في هذه الطريقة وغيره لان الاعتبار
انما هو بمخالفة الاجماع والخروج عن اقوال الامة وذلك في الجميع على حد سواء ثم قال فان قيل لم يبق عليكم
الا ان تدلوا على صحة هذه الطريقة ووجوب انها مجرى الاجماع على الحكم الواحد فان في ذلك خلافا قلنا لا شبهة
في صحة هذه الطريقة على احد من اهل العلم باصول الفقه وان مخالفة ما ذكرناه يجري مجرى مخالفة ما اجمعوا
فيه على حكم واحد في مسئلة واحدة الا ترى انهم قد بدعوا ابن سيرين والثوري انتهى فتراه كيف اجاز بناء
جميع المسائل على مسئلة واحدة وان كانت من ابواب شتى وذكر العلامة في التهذيب فيما اذا لم تفصل الامة
بين المسئلتين ما حاصله ان الامة ان نصت على عدم الفصل بينهما وان اختلفوا في الحكم فرق اباح في كلتيهما
مثلا وفريق حرم فيهما وان لم ينصوا على ذلك فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم
الفصل وذلك كتوريث العمة والخالة فان الامة لا تفصل بينهما فكل من ورث احدهما ورث الاخرى
ومن [illegible] وهو كونهما من ذوي الارحام قال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم
اولى ببعض في كتاب الله وان لم يتحد طريق الحكم كما في مسئلة شرب النبيذ وبيع الغائب حيث اباحهما ابو
حنيفة ومنعهما مالك فمن جاز الفصل وقال في المعالم اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع
من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العلم باحدهما العلم بالاخرى
لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال

للتقييد

٣٣٥

لا تجتمع امتي على الخطأ او دليل عقلي كيف قرر انما هو التفصيل لما عرفت من عدم صدق الاجتماع من قائم التسوية
بين الصنفين والقائلين والمستدلين وانما اختلفت كلمتهم في حكمها وانما يصدق الاجتماع عند الاتفاق
على الحكم وربما قيل ان في التفصيل احداث قول ثالث لان اهل العصر اختلف بين قولين المنع مطلقا
والجواز كذلك وفيه انه استدلال بالاجماع المركب وهو اول الكلام سلمنا ولكنه من القسم الجائز على انا قد نمنع
من حدوثه بعد الاتفاق على القولين الاولين لم لا يكون مقارنا لهما او قبل استقرارهما غاية ما هناك ان ابن
الحاجب واتباعه اختاروه واما اصحابنا فالظاهر منهم هو المنع على الاطلاق بل قال العلامة في ...
كل مسألة اشتملت على موضوع كلي على الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب
في البعض والسلب في البعض فاذا اختلف اهل العصر على قولين من هذه الاحتمالات الثلث فهل يجوز لمن
بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة
جوازه وهو غلط وظاهره دعوى الاجماع على المنع وقد صرح العميدي بحكاية الاجماع وذلك انه قال في هذه
المسألة بعد ان حكى المنع على الاطلاق عن المرتضى وهو مذهب الامامية كافة وكذا ابن ادريس حيث نفى الخلاف
لكن الشيخ والمحقق نقلا الخلاف في ذلك عن الاصحاب قال في العدة واعلم ان الطائفة اذا اختلفت في
ميراث المجوسي على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من الفريقين فان ذلك لا يكون اجماعا
ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او
يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف
مذاهبهم قال وهذا المذهب ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما
لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علم دخول
قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين قول
الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل بمقتضى العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل
بهما وهذا الذي يقوى في نفسي وقال المحقق في اصوله اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين
معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع
احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدى

الطائفتين

٣٣٦

الطائفتين قاطع قال الشيخ تخيرنا في العمل بايهما شئنا وقال بعض اصحابنا طرحنا القولين والتمسنا دليلا من غيرهما
وضعف الشيخ هذا القول بانه يلزم منه طرح قول الامام قلت ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا
اختلفت على قولين وكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من القول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره الامام
بما لفته وقضية التخيير في مثل هذا الفرض فانه اذا لم يستبح اهمالهما وقد بطلت الحجة فليس الا الحجة ومن ثم
قال صاحب المعالم بعد ان حكى اعتراض المحقق على الشيخ قلت كلام المحقق جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع
مثل ما تقدمت الاشارة اليه مشيرا الى ما ذكره من عدم امكان الاطلاع في هذه الازمان على الاتفاق المتضمن
لدخول المعصوم وذلك منه بناء على ما اعتمده في الاجماع من اشتراط دخول المعصوم فيه بشخصه وبالجملة لم يدل دليلا مخلصا من
هذا المحذور الا بانكار وقوع الفرض المذكور فان قلت لعل الشيخ لم يرد بالتخيير الذي حكاه واختاره الحكم بالتخيير
وان ذلك هو الحكم في الواقع وانما يريد ذلك والحكم بالتخيير خارج عن كلا القولين وانما يريد انه لما علم بان الامام
لا يعدو هذين القولين ولم يسعه الترجيح لمكان التكافؤ كما هو المفروض لم يبق الا ان يختار واحدا منهما
كما في الخبرين المتعارضين دفعا للحيرة وبالجملة فالتخيير عند الحيرة ظاهري للمجتهد لا انه هو الحكم الواقعي الثابت عند
صاحب الشريعة والمستلزم للخروج عن مقالة المعصوم انما هو الثاني دون الاول عن ان ما ذهب اليه الشيخ وحكيناه
عنه من الظهور كما يجب لاظهار كلمة الحق كما يجب لستر ما فاذا لم يكن لاحدهما تميز ولم يظهر علمنا ان كلا القولين
رضي له ليقتضي ان الحكم في الواقع هو التخيير بين القولين وان كانت مقالته هذه في نفسها باطلة لتناقض
القولين فيستحيل اجتماعهما على الحق الواقعي نعم يصح التخيير بين الفعلين والفعل والترك لكن ذلك مقال
لاحد الفريقين وكان هذا هو الذي لحظه ولم يلتفت الى تناقض القولين لكن الشيخ قد صرح بذلك في مقام
اخر وكفانا المؤنة وذلك انه في الكلام على الاتفاق بعد الخلاف قال ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد
الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون فبان انه يرى ان الحكم في الواقع
هو التخيير وكيف كان فاعلم ان المانعين لا يذهبون الى التخيير ابتداء بل يوجبون على المجتهد الاخذ بما يقوده
اليه الدليل من القولين اقصى ما هناك انه يمتنع الخروج عنهما ثم اذا لم يكن هناك ما يدل على احدهما او كان و
لكن في كل منهما على التكافؤ فهنالك التخيير والشيخ انما ذهب اليه عند ذلك لا لاشتراطه عدم المرجح لاحدهما
كما في الخبرين حسبما في مقالته في الكشف واعلم ان الاصحاب عقدوا فصلين

من العمل بقول الاخرى

٣٣٩

بعث الباقي قال في الموضعين الا ابن برهان فانه فصل بينهما قال والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام
مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح في نفسه وكيف كان فلا
حجة لهم في المنع في كلا البابين سوى ما ادعوه من القطع بدخول المعصوم في احد الفريقين وحجيتهم بعد ثبوت هذه الدعوى
ظاهرة ومن ثم قال في المعالم ما قال لكنك تعلم ان هذا على اطلاقه انما يتم في ايام الظهور حيث يكون اتفاق
الائمة او المؤمنين او العلماء كاشفا عن دخول الامام بنفسه اما بعد الغيبة فلا وذلك لان اجماع من جاء بعدها
من الامامية وانحصار كلمتهم في قولين او اكثر لا يستلزم دخول شخص الامام فيهم وانما يقتضي دخول كل امام ظاهر
ودعوى وجوب الظهور لاظهار كلمة الحق بعد تسليمها لا تنفع ههنا في غير ما يرجع الى البسيط لظهور الحق على
البعض كما في الخلاف والهيئة التركيبية انما جاءت بالاتفاق كما عرفت ولم تقصد بالحكم ليكون الاتفاق
عليها ولئن قصدت فليس من الاحكام الشرعية التي يجب الظهور لاظهارها ولنعلم انهم حصروا الحكم كما تراه في هذا ايجاب
وذاك وهذا دون ذاك او لا هذا ولا ذاك لا التسوية بينهما في الحكم على انا ان اوجبنا الظهور وقلنا عند عدمه
بالتخيير هان الخطب في التفصيل واهل الحق يقولون انا نكذب باتفاق الشيعة على هذه الهيئة ولو في حين من
الدهر ان امامهم عليها وفيه بعد الفحص عن جميع ما مر ان كلمة الشيعة لم تتفق عليها وانما جاء ذلك بالاتفاق
وعلى هذا فلا تتم دعوى الاجماع المركب بعد الغيبة في غير ما يرجع الى البسيط الا على النقل عما وقع في ايام الظهور
تواترا او احادا او مراعاة القرائن المفيدة للقطع بعدم خروج الامام عن الفريقين نعم على ما اختاره السيد
واخترنا قديما انا كنا نعرف لشدة التتبع ان كل امام كان او يكون على هذه الطائفة لكن قد نعرف من المتظاهر
ان كل امام كان او يكون لا يخرج عما بين المقالتين مثلا **فصل** لا كلام في ان الا
الاجماع انما يتحقق بحكم الكل فان حكم البعض وسكت الباقون ولم ينكروا فقد زعم اناس انه اجماع الا انه لا
لسكوت دليل الرضى وسموه بالسكوتي هذا ان كان قبل استقرار المذاهب اما بعده فلا للعلم بالخلاف وقد
اضطربت فيه كلمة المخالفين فزعم قوم انه اجماع على الاطلاق لقضاء العادة بالانكار لما ليس بمرضي وان علم
ان في ضمنه ذلك ولو على التصويب حتى على الخلفاء حتى النساء كما انكر بعضهم على عمر حين منع من المغالاة في المهور
فقالت ليعطينا الله حيث يقول وآتيتم احداهن قنطارا وسمعها عمر فقال كل احد افقه من عمر حتى المخدرات
والانكار على علي عليه السلام في مقامات كثيرة لا ينكر كما انكر عليه حين علل الحكم وقال ما حل الله لك على ما في

كلام في الاجماع السكوتي

بطنها

٣٤٠

ما في بطنها سبيلا وحكى هذا عن ابن فورك وجماعة من اصحابنا وشرط اخرون فقال الجبائي بشرط انقراض العصر على عدم
الانكار لانه ان كان هناك مانع كاحتمال عدم النظر والتوقف والمحاباة او نحو ذلك فاذا استمر واتضح عدم الانكار
حتى انقرضوا ضعفت تلك الاحتمالات اذ الظاهر انهم لم يعرضوا الا عن اجتهاد فيه مدة حيوتهم ولو كانت هناك
تقية او مانع لظهر وقال ابن ابي هريرة بشرط ان يكون ذلك الحكم فتيا لا قضاء لما بان العادة بالانكار في
الاول دون الثاني فانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما خالف مذاهبنا فلم ننكر عليهم وان لم يكونوا حكاما
انكرنا وبحثنا ولا لك الا غرض وزعم ابو هاشم انه حجة وليس باجماع محتجا بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول
المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف ولا ينكر عليهم ذلك وهذا الذي اراد ابن الحاجب بقوله في
المختصر انه اجماع او حجة لان الذي نفاه ابو هاشم واثبته الباقون مطلقا ومشروطا انما هو القطع ويتوجه على الاول
انهم ان ارادوا ان ذلك يدل على الموافقة قطعا فقد تم لاحتمال ان يكون سكوتهم لعدم اجتهادهم في تلك المسألة
او للتقية كما جاء عن ابن عباس في مسألة العول انه لم يظهر الا بعد موت عمر فقيل له في ذلك فاعتذر بانه كان يخاف
الخوف من بوادره او غير ذلك وان ارادوا الظهور فمسلم ولا يفيد اكثر من الظن وعلى الثاني ان ضعفت الاحتمالات
لا يفيد الا القطع بالعدم بل اقصاه قوة الظهور على ان المسألة اذا لم تكن عامة البلوى بل مما يعرض نادرا فعدم
التعرض لها ليس بذلك البعيد ثم عدم الانكار لا يجب مع مخالفة الناس مع العلم بان في ضمنه ذلك خصوصا على
التصويب ليس كالخروج عن مجاري العادات على انه من الجائز ان يقع من بعض الكاملين ولا يظهر وعلى الثالث
ان الهيبة والتوقير والمحاباة والتقية تخرج هذا المدعى عن الحجية ولا يستلزم حجية الاخر لقيام ما مر من الاحتمالات
وعلى الرابع بعد تسليمه انه يرد اذا اقصاه دعوى ان الناس في ذلك صنفان محتج وساكت وذلك اول
البحث وما كان ليدعي ان الاحتجاج بذلك وقع من الكل حتى يكون اجماعا حقيقيا ودليلا قطعيا وعول
ابن الحاجب ومن وافقه في ذلك على اصالة حجية الظن وليس الا ما اقام العقلاء واما اصحابنا فالمعروف
منهم عدم الحجية لان مدارها على القطع بدخول المعصوم وانما يقع الا سكت فيه عن فتاوى العلماء في الغيبة بناء
على طريقة الاكثر بين بلد وغيره بالاتفاق الكل والاتفاق ههنا كما عرفت وكيف كان فحكم بعض الماضين مع
سكوت الباقين وعدم تعرضهم للحكم بل وحكم الاكثرين مع سكوت البعض ليس من هذا الباب لعدم العلم بالقبلية
بل ولا بالسكوت لجواز وقوع الانكار من غير المعلومين ومن المعلومين الغير المصنفين او منهم ولم يرسموه

وكلا الامرين شرط في السكوتي نعم الثاني منهما اوثق قسمي الشهرة وقولهم بلا خلاف وان صدق عليه
الا انه اشتهر فيما بينهم اطلاقه وارادة الاجماع يقولون بلا خلاف بين العلماء وهذا مذهب الاصحاب لا
نعلم فيه مخالفا اطلاقا للازم وارادة الملزوم والسر ما مر في بيان طرق التحصيل من ان المعلوم انما هو
اتفاق المعلومين ثم يستعلم حال المجهولين بعدم ظهور الخلاف فاندفع ما يرد عليهم من ان عدم العلم
بالخلاف لا يستلزم العلم بالوفاق ومن المغالاة في المبالغة ولو لم يكن هناك اجماع ما ذهب اليه بعض
المخالفين من ان اهل العصر اذا استدلوا بدليل او جاوا بتاويل في اية او رواية لم يجز لمن جاء بعدهم
ان يستدل على ذلك المطلب بغير ذلك الدليل ولا ان يتاول ذلك الخطاب بغير ذلك التاويل و
ان لم يكونا مبطلين لما قبلهما محتجين بان في ذلك اتباع غير سبيل المؤمنين وانت خبير بان
المحظور انما هو اتباع غير ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له كما نحن فيه مع انه استدلال بعد الاستدلال و
تاويل بعد تاويل ذهب عما هم عليه فكيف كان سلوكا في غير سبيلهم على ان المتاخرين في كل عصر ما زالوا
يستخرجون الادلة والتاويلات من غير نكير بل يمدحون ويعد ذلك في فضائلهم وليس هذا استدلالا بالاجماع
السكوتي كما ظن اذ لا انكار يتعين على مجتهد لم يجد دليله استدلالا او تاويلا واعجب من ذلك استدلالهم بقوله
يأمرون بالمعروف قالوا او لو كان هذا الاستدلال او التاويل امرا وفاقا لامروا به وان هذا مما الكلام فيه
على انه يرد لهم لو كان منكرا لنهوا عنه بحكم قوله تعالى وينهون عن المنكر فما يحرف فاما الرد عليهم بان ذلك
لو امتنع لامتنع الحكم في كل واقعة متجددة فمدفوع بالفرق وذلك انه لا سبيل لهم في الوقايع المتجددة كلاف
ما نحن فيه لثبوت السبيل هذا كلا اذا لم يستلزم الدليل اللاحق او التاويل ابطال السابق كما في اقامة الدليلين على امر
واحد او ابطال شبهة في خطاب بتاويلين او اكثر وذلك كالايات المتشابهات ونحوها من الروايات التي يتعلق
بظاهرها المبطلون فيجب الفرار الحكم بالتاويل باي طريق اتفق بيده ولذلك جه فيذكره ويبدو لكنه واضح
وكذا الحق الافكار وكم ترك الاول للاخر واما اذا استلزم ذلك فاما ان ينصوا على بطلانه او لا فان نصوا فقد اطلقوا
القول بالمنع لاستلزامه مخالفة الاجماع وقد حكوا عليه الاجماع وان لم ينصوا فالعلامة على المنع في التاويل للاجماع قال
فلو تاول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تاويله بالاخر **فصل** اجماع اهل البيت الذين
اوجب الله على الخلق مودتهم وقرن اطاعتهم وطاعة رسوله طاعتهم مطهرون من دنس الاوثام معصومون حسبما ثبت في الكلام

وفيما نطقت به الكتب واشتملت به الصحف وسارت به السير من جميل اوصافهم وكريم اخلاقهم وعجيب شانهم ورفيع مكانهم
مما اذعن له المخالف والموالف مغناة عن الاستدلال وكيف يكون المعصوم اذ لم يكونوا معصومين فلا حاجة في حجية
كلامهم الا اعتبار اتفاق كلمتهم ولما انكر المخالفون عصمتهم وحسبوهم في عداد المجتهدين وهم يرون انهم لا يختلفون الى
معلم ولا يرجعون الى مجتهد اذا خاصموا رايت اكابر العلماء من المتكلمين والفقهاء وحملة العلوم ورؤساء اهل الاديان
والزنادقة وغيرهم منخذلين كان الطير على رؤسهم قد سدت عليهم السبل وارتجت دونهم الطرق يفصون اليهم بالحجج كالسيل
اذا قصد الحضيض كما يجون اهل التوراة بتوراتهم واهل الانجيل بانجيلهم وكل قوم بلغتهم ما سئلوا او ما سئلة وان تكلفت
تكلفوا عنها ولا نزلت بهم واقعة قط وان اعضلت فاحجموا عنها واني للاجتهاد مقام الجواد مع كميت الكتم وهو صبي
ما راهق الحلم جبال العلوم الراسخة وقمم الشرف الباذخة انكروا حجية اجماعهم ايضا ونحن بحمد الله وبركة ال الله لم نزل
لقيام الحجة وظهور المحجة نسلك آثارهم ونرخي لهم العنان استظهارا فنقول بعد تسليم الاجتهاد انهم ليسوا كغيرهم من المجتهدين
بل كلمتهم حجة وان خالفهم الناس ولنا على ذلك ضروب من الادلة الاول
ما جاء في تطهيرهم موكدا بانما واللام والاختصاص وتقديم الجار ونصب المصدر والتعبير بالاذهاب وغير ذلك ونزولها
في شانهم مما اجمع عليه المفسرون وشاع بين الجمهور وروى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال نزلت
في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة صلوات الله عليهم وروى ابن حنبل في مسنده بثمان طرق متفقة المعنى انها نزلت
في الخمسة وروى في مسنده ايضا عن انس والحميدي في الجمع بين الصحيحين والثعلبي في تفسيره بسبع طرق ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج الى صلوة الفجر يقول يا اهل البيت انما يريد الله الاية وحكى المرزباني عن ابي الحمراء
قال خدمت النبي صلى الله عليه وآله تسعة اشهر فكان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ويقول السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة
يرحمكم الله انما يريد الله الاية ثم ينصرف الى مصلاه الى غير ذلك وهذا يبطل تعلق بعض المعاندين بان السياق يدل
على ان المراد باهل البيت الازواج يقول وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما يريد الله الاية ثم يقول
يا نساء النبي الاية والاعتراض والاقتضاب مذهب للعرب معروف تغياره البلغاء والشعراء كثير الوقوع في الكتاب
المجيد فيما هو في مقام اعدل الا مقام اخر ولا سيما اذا كان هناك مناسبة كما نحن فيه وهذا كما اذا كنت كاطب بابا
باعيانهم ونامرهم وتنهاهم فتقول في خلال ذلك ان الرجال بنو فلان فرشانهم كيت وكيت ثم ترجع الى ما كنت

فيه وكثيرا ما تكون في تاديب غلامك وولدك وتخفرنك عن اولادك من كتب فتلتفت اليه فتقول قرة عيني من الدنيا انت ولا
اريد متاعي سواك ثم ترجع الى تعنيف من تعنف وتوبيخه وهذا شايع في الناس كثير ولو كان هذا الخطاب للازواج لقال
عنكن على النمط السابق واللاحق والتغليب انما يحسن لو وقع هذا ابتداء انما بعد ان يكون الكلام في خصوص الازواج فلا
اللهم الا ان يعدل عما كان فيه فيخص باهل بيته هذا الاسم اعني اهل البيت وهو خاص بعلي عليه السلام وذريته على ان هناك
ما يصد عن ارادتهن ليتضمن ما ليس فيهن بالاجماع وكيف يكون لهن في ذلك نصيب وهو صلى الله عليه وآله حاز لهن خلف
كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وكان ذلك عند ام سلمة فادخلت راسها في البيت وقالت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير وخير الكساء
مما سارت به الركبان وتناشدته الشعراء فروى البخاري ومسلم عن عايشة قالت خرج رسول الله ذات غداة وعليه مرط حل
من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فادخلها ثم قال انما يريد الله الاية وروى ابن حنبل عن ام
سلمة ان النبي كان في بيتها فاتته فاطمة ببرمة فيها حريرة فقال ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين
فجلسوا ياكلون فانزل الله هذه الاية انما يريد الله الاية فاخذ رسول الله فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها
الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت راسي البيت
وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير على انه لا قائل باختصاصها بهن بل الناس صنفان فريق انها فيهم خاصة
واخرون انها في الكل وقد خرج من قامت الحجة على عدم اتصافه بذلك وليس لاحد ان يقول انما عبر بالارادة و
هي لا تقتضي الوقوع عندنا الا انا نقول طلق السبب وارد المسبب والا فهو تعالى يريد طهارة كل واحد فان قال
قائل ما تنكران يكون المراد بالطهارة العفة ونقاء الذيل وبالرجس ما يقابل ذلك حسبما الكلام فيه فلا يكون دليلا على
العصمة قلنا للرجس في كلامهم معنيان لا ثالث لهما احدهما ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني
ما يستخبث من الافعال والاقوال ولما كان الاول غير مراد قطعا تعين الثاني وظاهر ان اللام فيه للطبيعة وذهاب
الماهية انما يتحقق بذهاب جميع افرادها ولئن كان يستعمل في هذا الخبث الخاص اعني الفجور فليس هذا المقام مما يناسب
استعماله في ذلك لان طهارتهم من ذلك في الجاهلية والاسلام لم تكن مظنة ريبة وليس بذلك الشيء العزيز في الناس حتى
يكون تصميمه على حياطة جانبهم منه وتنزيههم عنه منوها بشانهم ومبينا لمكانهم وحريا بكون موثرا لهم على الناس خصوصا
والكلام في الازواج وعدوله اليهم يقتضي الاختصاص بها فالا قوله لهم اهل البيت ولقد اعترف ذوو العناية

فلم يبق الا العصمة على ان يكون مستعملا في الطبيعة لا في هذا الفرد الخاص فان قلت الواجب في ذلك الكلام ان يُنزل
على متفاهم اهل العرف فيحمل على ما يستخبث من الافعال والاقوال عرفا لا شرعا وذلك لا يبلغ الى حد العصمة قلت ليس
في الشرع بعد العصيان في العبادات التوقيفية ما يستخبثه الشرع دون الناس والصغيرة التي لا يرام جانبها انما
هي في حفظ النفس من تلك واما هذه فيشترك كل اهاوارد والناس فيها متشابهون وانما تفاضل الاقوام في
تلك على انه لا قائل بالفصل مع ان في الازواج الصالحات القانتات كام سلمة فلم يبق الا العصمة والذي يستاصل
هذه الشبهة من سنخها قول ام سلمة لرسول الله صلى الله عليه وآله حين اخذ بيد عوا انا معكم يا رسول الله وقوله انك الى خير فعلم ان هذا
الذي كانت تدعوه مطلب نفيس يرفع عن ان تناله يد كل طالب فان قلت قد دلت الاية على عصمة كل واحد
منهم فضلا عن المجموع لكن العصمة من الخطايا والذنوب وليس الخطاء في الاجتهاد خطيئة قلت الافتاء بخلاف الواقع
محسوب عند الناس في عداد الخطايا وقد عصموا من كل ما يستنكف عنه على ان من المقدمات المسلم عندهم ان المعصوم
لا يخطئ في تادية احكام الله سهوا الا ان يخص ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله لمكان التبليغ لكن استدلالهم على عصمة الامة يقتضي
العموم فان ادلتهم بعد تسليمها من اية او رواية تدل على العصمة من الخطايا وقد استنهضوها للخطا واحتمال بعضها لذلك
كقوله لا تجتمع امتي على خطاء غير مجد لا مرين احدهما ان قيام الاحتمال يبطل الاستدلال ولا سيما اذا كان راجحا و
احتمال ارادة الخطيئة هنا هو الراجح لتاديه بها في الادلة الثاني ان مدار استدلالهم انما كان على دعوى تواتر الاخبار
معنى ولا يتم الا بتنزيل الخطا على الخطيئة وان ابيت هذا قلنا ان قوما ينتهي بهم الامر الى اقصى الغايات وارفع الدرجات
حتى يطهرهم من كل دنس ويحميهم من كل ريبة ثم لا يجعل مجموع كلمتهم حجة على من سواهم كلا انما فعل بهم ذلك لذلك
والا فمن افيكون مجموع كلمة حلفا الاوثام حجة على الانام ولا يكون ولما دلت الاية على الاول كانت دلالتها على
الثاني بينة وبرهان وبهذا يندفع ما عساه يقال من ان الاستدلال بالاية على حجية اجماعهم مبني على البعض من العصمة
ثم جاد الولد الموفق بوجه وجيه وهو ان الخطا وان كان لا يستلزم الخطيئة في حق غيرهم من المجتهدين لكن في
حقهم يستلزمها في ذلك انهم كما تواتر عنهم واتفقت عليه شيعتهم ونطقت به ادلتهم متفقون على انهم عالمون
بالاحكام الواقعية علما يقينيا بان من خالفهم وان كان من اعاظم العلماء وكان خلافه عن نظر واجتهاد فهو ضال
مضل فلو جاز عليهم الخطا لكان في ذلك منهم ضلالة وقد دلت الاية على عصمتهم **الثاني**
ما جاء مستفيضا في امر الثقلين من قوله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي

وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض رواه مسلم في صحيحه بثلثة طرق واحمد في مسنده بثلثة والحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين وفي الجمع بين الصحاح الست بطريق ورواه الثعلبي ايضا في تفسيره وغير هؤلاء لكن على اختلاف يسير فمن بعضها ما حكيناه وفي بعضها اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وفي بعض اني تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي وفي بعضها فانظروا كيف تخلفوني في عترتي وفي الجمع النص على عدم الافتراق الى ورود الحوض وفي مناقب ابن المغازلي عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال اني اوشك ان ادعى فاجيب اني تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا ماذا تخلفوني فيهما الى غير ذلك وبالجملة فالاخبار في هذا المعنى كثيرة جدا ما ذكرنا الا بعضها وقد قرن في جميعها بين الكتاب والعترة في الهداية حيث يقول في الكل ان اخذتم بهما لن تضلوا وليس المراد على الاجماع والا لم يكن الكتاب بانفراده حجة على انا نخبر انهما قرينان لن يفترقا ابدا الا ان احدهما لا ينفك عن الاخر بل يستكان منهما واحدا الثالث انهم مهابط وحي الله وفيهم باب مدينة العلم والهادي بعد رسول الله فروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد انها لما نزلت ضرب رسول الله صلى الله عليه يده على صدره وقال انا المنذر واومى الى صدر علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وفيها اعلان به على وجوب الحجة في كل زمان كما نقول فيكونون هداة الخلق ولا يكون اقوالهم حجة ثم انهم اخص الخلق برسول الله صلى الله عليه واقربهم بما عنده واقربهم اليه واكرمهم عليه كما نطق به روايات المباهلة وهم سفينة النجاة لمن ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وللاخبار وقد روى الزمخشري في مكانتهم اخبارا منها ما رواه باسناده عنه عليه السلام قال فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي و بعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى ولو ذهبنا نعدد عليك كل ما رواه هؤلاء فيهم من المتواتر والمستفيض والمشهور وغير ذلك كخبر المنزلة والسفينة و المباهلة والنبأ ودوران الحق والمفاخرة بين العباس وطلحة وشيبة والغدير والولاية والوصية والارتقاء والولادة والصديقين والصادقين وآل يس ومن عنده علم الكتاب وصالح المؤمنين والبراءة والنجوى والتبليغ بمكة والعقاب والوسيلة والقسيم بين الجنة والنار وخطاب الله ليلة المعراج والفرية والتي تضمنت سلام ثلث الاف من الملئكة منهم اسرافيل وميكائيل وجبرئيل ومقاتلة الوفق الثلثة ورد الشمس وسد الابواب والمواخاة والملك المصلي في السماء على صورته وانه اجر بلا وهو يصعد الى السماء وتعلق ابي ذر بالاستار والحجة على الخلق ودعوة ابرهيم

والنور

ودعوة ابراهيم ع والنور بين يدي الله قبل ادم والنور واهل الذكر وهوى النجم والمسائلة عن الولاية وهل اتى والموازرة والتطهير والطائف وما جاء من الاخبار الكثيرة في الاثنى عشر وخاصة في المهدي ع وما جاء من الاخبار في كل واقعة ومشهد لا وفى بك وما تردد خرجنا عن الغرض المقصود فان هذا الشأن كما جاء فيهم عن ابن عباس ان الصادق المصدق قال لو ان الغياض اقلام والبحر مداد والجن والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب وفي بعض ما ذكرنا تبصرة لمن كان له قلب وما كنت لتصغي بعد ذلك لقول متعصب يقول ان ازواجه امس به واكثر خلطة له وان عليا كان كثيرا ما يخالف الصحابة ولا يحتج عليهم بان مقالته حجة واين مقالة الازواج من مقالة النفوس والابناء والامناء او تكليس لام وهؤلاء لام واعتناؤه بتعليمهم ما لا يكره العوم فقد روا عن علي ع انه قال علمني رسول الله الف باب يفتح من كل باب الف باب وقال ع ما من اية نزلت في ليل او نهار وانا ادعوى علوم الآخر حجاج
فما زال يحتج عليهم ويناشدهم في المجامع والموارد حتى دونت لها الكتب وسودت لها الصحف ولكن ابوا الا العناد يعرفون الحجة ولا يسلكون المحجة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي مناشدة يوم الشورى ما يغني عن الاطالة فحدث عامر بن واثلة قال كنت مع علي ع يوم الشورى في البيت فسمعت عليا يناشدهم الله تعالى في سوابقه ومناقبه وما جاء من الله ورسوله فيه وهم في كل ذلك يقولون اللهم بلى حتى انتهى في مناشدته الى ان قال لهم انشدكم الله هل فيكم احد قال له رسول الله من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم بلى ثم استمر على المناشدة وكم له من مناشدة وشكاية لو نفعت ولو لم يكن الا يوم الغدير وقد شهده من سبعون الفا وهم يشهدون مقام رسول الله فوق الاقتاب لفصل الخطاب ليسمع من يحتج عمر بن الخطاب وغيره من الاصحاب لكفى فصل زعم ابن الحاجب ان اجماع اهل المدينة حجة لكونهم مهبط الوحي ومجمع الصحابة و لقلة غيبتهم عنها ومن ثم اذا تفرقوا ثم اجمعوا لم يكن حجة ولو كان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد بان رأيهم كرأيهم وهي معتبرة على رواية غيرهم وانت خبير بان شيئا من هذا لا يستلزم الحجية على ان مدار الاجتهاد على بذل الجهد واستفراغ الوسع وشدة الرغبة وملازمة العلماء وربما كان هذا في المدن العظام كبغداد والكوفة ومصر ونحوها اتم من حيث انها مواطن الملوك والخلفاء ومربية العلماء وما عهدنا اهل المدينة الا اقل الناس حرصا في طلب العلوم وانما يهاجر اليها العالم بعد العالم بعد استفراغ اقواله واستعانة ارائه واما الحديث فمما لا يطابق به الكتاب ويحكم به الوجدان قال الله تعالى وفي المدينة منافقون مردوا على النفاق وما زالوا فيها الا ان فيهم

رسول الله صلعم ثم ما زلنا نشاهد جماعة بعد جماعة من ارباب البحار وعلماء الاثام يحيون ويموتون على ارتكاب المحارم وعمل الكبائر ولئن صح فالخطأ في الاستبهار ليس من الخبث في شيء ولعل المراد وانه اعلم بما كان فيهم من شدة نفاق وخبث طوية يظهر في زمانهم لعدم ميلهم اليه والى المسلمين خمائرهم ولم يملكوا الشر كما كانوا ليتقيموا ويؤيده ما حكاه وورد في الناس كرهوا المقام معه في المدينة مستنكفين عن الانقياد اليه والملازمة لحضرته ولئن صح فكيف يصح اثبات هذا الاصل العظيم بخبر احاد وحمله على ارادته قياس واشتهرت هذه المقالة عن مالك وربما نزلت على الاجماع في المنقولات كالاذان والاقامة والصاع والمد ونحو ذلك قد اني واني وجدت من يعللها بكونهم من الصحابة والتابعين وهو غير مجد لتوجه الاول عليه فصل لا كلام في ان اجماع الصحابة حجة لا يأبى المجتهد حجة لانهم في جميع اهل الحل والعقد من الامة والمؤمنين بل ذهب احد في احد قوليه والظاهرية الى انه لا اجماع حجة الا اجماعهم فلا يتحقق بعدهم اجماع متعلقين بما لا يجدي كقولهم ان ادلة الاجماع كقوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب مشافهة لا يتناول الا الحاضرين من المواجهين وليس هم الا الصحابة وهم يعلمون ان جميع التكاليف كذلك مع ان مدار الاحتجاج على قوله لا تجتمع امتي على الخطأ على انهم ما يجيزون خطاب المعدوم ثم قضيته عدم انعقاد الاجماع بموت بعض الصحابة واما اذا كان هناك مجتهد من التابعين حال انعقاد اجماعهم قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فلا كلام في عدم توقف اجماعهم على وفاقه بل يكون اجماعهم حجة عليه كما هو الشأن في كل اجماع يرد عليه مجتهد وان لم ينعقد الا بعد بلوغه فهل يعتبر وفاقه او لا قولان الاكثر على الاول لانهم بدونه بعض المؤمنين ومن الناس من صار الى الثاني متعلقا بمثل اصحابي كالنجوم
على انه لو تم لكان قول كل واحد منهم حجة وذلك خرق لاجماعهم واني وفي التابعين من لا يشق غباره وفيهم من رجع اليه مثل ابن عباس وابن عمر واما اجماع الخلفاء الاربعة او الثلاثة او الاولين فالاكثرون على عدم الحجية لعدم انحصار في الادلة وقد خالف في كل شاذ محتجين للاولين بما يروون من قوله ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وللاخير بقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجاب الاكثرون بان اقصى ما فيها الدلالة على اهليتهم للتقليد لا حجية مقالتهم على المجتهدين كما في اصحابي كالنجوم وخذوا شطر دينكم عن الحميراء قلت لا وجه لتنزيل الاول على التقليد والا لكانت سنة كل كذلك مع انها حجة على المجتهد والوجه الجواب ان الجمع المحلى للعموم حتى يدل على وجوب الاخذ بسنة كل واحد منهم وما كانوا يوجبون ولعل المراد بالخلفاء ان صح

خلفاء الله

خلفاء الله في ارضه وحججه على عباده وامناؤه على شرعه ولا ريب ان مقالة كل واحد منهم حجة واما الثاني فقد قال العبري منهم انه من الموضوعات وقد الف بعضهم في الاخبار الموضوعة في المشايخ كتابا واكثر هذا الوضع كان في ايام معوية حين جد في عداوة امير المؤمنين ع ومن معه ليلوي اعناق الناس عنه وما كان رسول الله صلعم ليأمر باتباع احد وهو يعلم الخلاف عليه ولو صح لم يجز لمجتهد خلاف احدهما وهو يسوغ الاجتهاد في مقابلة النص فصل هل يمكن اتفاق كلمة الكل لا عن سند من دليل او امارة اصحابنا واكثر القوم على المنع وقال بعضهم بالجواز احتج الاولون بانه لو جاز لكان اجماعا على الخطأ والضلال فان القول في الدين بلا سند خطأ واثم بالنص والاجماع قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون على ان اتفاق الكل لا لداع مما تحيله العادات كالاتفاق على اكل طعام واحد لا لداع وربما قيل عليهم ان القدر المشترك بين الاخبار الدالة على حجية الاجماع انما هو امتناع الاتفاق على الخطأ المقابل للصواب ومن الجائز ان يصيبوا الواقع وان كانوا جميعا اثمين وفيه ان الضابط في الجمع بين الخطابات الشرعية ان ينزل المجمل على المبين والظاهر على القطعي وقوله في بعضها لا تجتمع امتي على الخطأ وان كان محتملا لخلاف الصواب كما هو ظاهر قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق لكن قوله لا تجتمع امتي على الضلال صريح في نفي اجتماعها على المأثم ثم ان كان القدر المشترك بين الروايات هو ذلك فالظاهر من مجموع الايات والروايات هذا على ما يقتضيه النظر في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر على ان الاعتبار المقتضي لعصمتهم من مخالفة الواقع يقتضي العصمة عن المأثم بطريق اولى واما اصحابنا فالمنع على طريقتهم ظاهر بل ربما منع بعضهم من كون مأخذ الكل ظنيا من حيث ان احدهم المعصوم ومعلوم ان حكمه لا يكون عن اجتهاد وذلك منهم بناء على دعوى وجوب دخوله في المجمعين بنفسه كما هو طريقة بعضهم والحق الجواز لما عرفت احتج الاخرون بانه لو لم يكن الا عن سند لم يبق لاثبات حجية الاجماع واهتمام العلماء فائدة للاستغناء بذلك السند وبانه واقع كاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام ويرد على الاول ان ظهور السند للاولين وبناء الحكم عليه لا يستلزم الاطلاع من الاخرين وقد فيأخذون بالاجماع وان لم يعثروا عليه سلمنا ولكن اي فائدة اعظم من اثبات حجة قاطعة ودليل ثبت تخرس عنده الالسن ويرتفع النزاع وتحرم المخالفة واي نظر يقبله وعلى الثاني المنع من الاجماع سلمنا ولكن لا نسلم انه لا عن سند اقصاه انه لم يحك ولعله قياس لم يلتفت اليه ولا بعد في اهمال السند الظني عند ظهور القاطع ثم اختلف الاولون منهم في انه هل يجوز ان يكون السند في الاجماع هو القياس ام لا فالاكثرون على الجواز وسوى الظاهرية احتج الاولون بان القياس حجة كخبر الواحد وغيره من الحجج الظنية فينعقد عنه كما انعقد عنها وبانه واقع كما في خلافة ابي بكر

فانهم انما اجمعوا عليها بالقياس على الصلوة حيث قالوا رضيك لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه واراقة المايعات عند ملاقاة النجاسة على السمن وحد الشارب على حد المفترى وحكى عن الظاهرية ومحمد بن جرير
الطبرى المنع من تحقق الاجماع عن الامارة قياسا كانت او غير قياس وبالجملة لا يكون الاجماع عندهم الا عن قاطع واحتجوا
بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع عادة ان تجمعها الامارة مع خفائها واجاب الاولون
بانه جاز ان تكون ظاهرة كجزء احاد مشهور او قياس جلى فلا يكاد يخفى بعد النظر مع انه منقوض باتفاق اهل فتية على
مذهب الشافعى والحنفية على مذهب ابى حنيفة وكل فرقة منهم على قول صاحبها مع تفرقهم فى اقطار الارض ولا ريب انه
لم يكن عن دليل غير مرجحات ظنية والا لكان جميعهم من علماء على الضلال والخ فى شئ تعلق الاكثرين بابتناء خلافة ابى بكر
واجماعهم المدعى فيها على القياس ولقد قنع اصحابنا منهم بذلك وتنزلوا ولكن قالوا الاجماع يتحقق باتفاق المجتهدين
او باجماع الطغام وقد عرفت ان اهل الحل والعقد فى كل حكم ارباب فنه وذوا الخبرة به وهذه الخلافة هى الرياسة العامة العظمى
ومقام النبوة ونظام الدين والدنيا لا ينالها الا واحد الدهر وناموس العصر ومدينة العلم وطود الحلم ومعدن الحكم
من كل فن اشم اهمى من الغيث واجرى من الليث واحيى من فتاة حيية وابر بالمؤمنين من الوالد الرؤف والامام العطوف
حلال كل مشكل وكاشف كل معضلة وصوام كل قائل وقوام كل داجية لا يحجم عن مشكلة ولا يذل جانبه لقارص ولا
تاخذه فى الله لومة لائم وكيف لا يكون كذلك وهو امين الله فى ارضه وحجته على خلقه وداعيهم اليه ودليلهم عليه وما
كان ليعرف من كان بهذه الصفات وغيرها مما طويناه مخافة الاطالة ان امر ذلك ليس الله ثم الامن لطف ذهنه ودق
فهمه وبعد غوره من كل راسخ فى العلم بارع فى الحكم تقى ورع معرض عن الدنيا حريص على الاخرة شديد المحاماة عن دين الله عظيم الشفقة
على عباد الله لا تاخذه فى النصح له ولعباده لومة لائم كعلى بن ابى طالب عليه السلم وسلمان وابى ذر وعمار وامثالهم من
اهل الورع والتقوى والجد والاجتهاد من بنى هاشم وغيرهم ثم نظرنا فلم نجد فى السقيفة واحدا من هؤلاء وانما وجدنا
وجدنا ناسا تجالس بها فلما امكنتهم الفرصة اخذوا واستبدوا بها فما كان فى آل محمد صلى الله عليه وسلم الامناء الذين اذهب الله عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا سفينة النجاة واحد الثقلين واهل المنزلة والولاية والمباهلة والوصية وغير ذلك من المقامات الموجبة
من يستصلح للخلافة او يتصون للمشاورة فى امر ما كان فى اخر رسول الله ونفسه وباب مدينة العلم مظنة لذلك
افكان ابو عبيدة اولى بمقام رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ابى بكر حين قال لمن حضره بايعوا احد الرجلين عمر وابا عبيدة ام كان
اولى بذلك ردّ الله اليه وحسبان بعضهم كان والاجماع انما هو اتفاق الكل وقد حكى ابن قتيبة وهو الثقة المامون

عنهم وغيره انه لم يبايع ابا بكر من اصحاب رسول الله ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة على بن ابى طالب وسلمان وابو ذر
والمقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمى وابى بن كعب وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم ابن التيهان و
عثمان بن حنيف وابو ايوب الانصارى وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله بن العباس وكيف يرى
كيف صح لعمر وابى عبيدة ان يقيسا امر الخلافة الى ما عرفت بمكانها على التقديم فى الصلوة مع تجويزهم الصلوة خلف
البر والفاجر ثم ما رضيناه حتى جعلاه قياسا اولويا او لست تجوز عندهم خلف كل بر وفاجر لكن لا غير وقد اجازوا الخلافة
لكل بر وفاجر افما كان فى ذلك لمستهد من يكر عليهم على هذا القياس حتى يكون اقعد شاهد على انه لم يكن هناك من ذكرنا من وضعوا
ذلك لا صحابهم كما انتحلوا دعوى الاجماع للسنة ولا اجماع وكان اتفاقهما لا عن سند على ان الذى جاء به الثقات من حملة
الاثار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سمع التكبير سال من يصلى بالناس فقيل ابو بكر فخرج متهاديا بين على والعباس ونحى ابا بكر و
صلى بهم قاعدا ثم كيف جاز لابى بكر ان يقضى بها اليهما وليس له قياس كما قاسا ثم كيف يبايع عمر وحط سعد بن عبادة
حين نازعهم الخلافة ووجى عنق سلمان حيث ابى عليهم البيعة وضرب الزبير واخاف الباقين حتى بايعوا كرها ان الخلافة
لم تثبت بعد لعدم تحقق الاجماع لخروج آل محمد صلى الله عليه وسلم وهؤلاء كلهم وسعد واله افهكذا يكون الاجماع ام ان المجتهدين يرون
ويبذلون الجهد ويستفرغون الوسع ويستنهضون الادلة ثم لكم خصوصا فى مثل هذا الخطب العظيم والامر الجسيم تقدمون
على واحد من الناس وتحلونه مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوجبون طاعته على الناس فى الدين والدنيا وتملكونه رقابهم وتحكمونه
فى اموالهم ويمضى فيهم من احكامه ما شاء كما صنعوا ابن حنيفة فقتلوا رجالهم واستباحوا نساءهم ونهبوا اموالهم وسبوا
ذراريهم حتى طبخ خالد راس مالك بن نويرة فى القدر ودخل بزوجته تلك الليلة على غير شئ من انهم ابوا عليهم البيعة
ولم يؤدوا عليهم الزكوة فسموهم اهل الردة وفعلوا بهم ما فعلوا مع ان اختلافهم انما تم على زعمهم ببيعتهم وكما هجموا
على آل محمد صلى الله عليه وسلم ديارهم واستلبوا ملكهم واغتصبوا تراثهم لم يعرف لهم بعد مكانة ابدا الى يومنا هذا ابدا ولو نهاهم واحد
الا واحد وكما وجئوا عنق سلمان ونفوا ابا ذر وضربوا عمارا وقتلوا سعد بن عبادة وحرموا ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
حلالا واباحوا ما كان حراما وفعلوا ما فعلوا فهناك مقام احرى من هذا المقام ببذل الجهد وانفاذ الوسع واستنهاض الخيل
والرجل ومراعاة جميع المسلمين خصوصا اهل الحل والعقد والتخلية بينهم وبين نفوسهم حتى تقودهم الادلة وتسوقهم
الحجج وتكدهم الانظار ولا يقنعوا بواحدة دون اخرى وبالجملة لا يجوز فى كل عقود بالاجماع الا بتلك الشرائط
وينتهون فى الاهمال فى مثل هذا الخطب العظيم الى هذه الحدود افكان انتحال مناصب النبوة ورفع اربابها عنها

(margin: اتفاقهم فى خلافتهم)

اهون عليهم من كلب عقور حتى قنعوا فيها باتفاق اناس معدودين كيف والسقيفة على ضيق مجالها كان فيها ناس من الخاطئين
فاظنك بباقى المسلمين وقد ملؤا الفجاج ولما راى عمر اسلم مقبلة قال الان ايقنت بالنصر افكان مقام قتال
وجدال ام مقام نظر واجتهاد وابتغاء النصيحة لله ولرسوله وللمؤمنين وما للجماعة الاعراب فى معرفة مناصب النبيين
كى يستفتح بهم النصر وكلامنا هذا كله مماشاة والا فالصفات والايات والروايات وعدير خم وساير المقامات وحديث
الدواة والقرطاس وساير الكتابات شواهد صدق على التعيين وان الامر لم يكن مهملا وان رسول الله لم يمت ميتة
جاهلية ولم يدع الامر سدى ولم يترك همل الا شان القوم فى ربقة البيعة وذهاب اسامة لشهادة الجنة واللعنة
فصل من الناس من شرط فى حجية الاجماع بلوغ المجمعين عدد التواتر بحيث يتحقق اتفاق الكل مع بلوغ
العدد لانهم اذا زادوا على ذلك كفى اتفاق العدد وليس المراد به عددا معينا بل ما يحصل العلم الضرورى عند اخبارهم
بامر شاهد على ما يجىء انشاء الله محتجين بان القطع انما يحصل بذلك والاكثرون على عدم هذا الاشتراط اما اصحابنا فلان
المعيار عندهم على الكشف وهو غير متوقف على العدد واما الجمهور فلتناول ادلة الاجماع عندهم ما نقص وان كانوا ثلثة
بل اثنين لعدم انحصار صدق الامة والمؤمنين فى عدد التواتر اللهم من سلك فى الاحتجاج طريقة العقل دون ما
حكاه الامدى عن الجوينى وغيره من انه لا يتصور تواطؤ الجمع الكثير على الخطا فان ذلك لا يتم الا باعتبار عدد التواتر لا لما
ذكره غيره وان توهم التصدر لزوم ذلك على الاطلاق فان فرض انتهاء الامر الى واحد فقد قال قوم بحجية قوله
ومنع اخرون محتجين بعدم اندراجه فى الادلة واجاب الاولون بان الدليل السمعى وان لم يتناوله لعدم كونه من حيث
انه لا يصدق عليه انه سبيل المؤمنين واجماع الامة لكنه يتناوله بمضمونه فان مضمون تلك الادلة والمفهوم منها ان الامة
لا تخلو من قائل بالحق يطلع عليه وبالجملة ان كلمة الحق لا تخرج عنها وكما يمتنع مخالفة صريح الدليل كذلك يمتنع مخالفة مضمونه
فاما ما اشتهر فيهم من التعلق بان اسم الامة قد يطلق على الواحد كقوله عز من قائل ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ففيه نظر
نعم بانها فى هذه الادلة انما اطلقت على الجماعة الذين هم اتباع النبى صلى الله عليه وسلم لا على واحد لانه المراد بالامة من صدق به وهو
قدر مشترك بين الواحد والزايد لانا نقول ان سلمنا ذلك فالتقييد بالاجماع يعين ارادة الزايد بل اللهم من يتبع على
الحجية بمثل قوله تعالى ويتبع غير سبيل من اناب الى وما جاء فى ذم الاختلاف كقوله ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لم يخف
تكلف فصل لا يجوز التمسك بالاجماع فى اثبات شئ ما يتوقف عليه ثبوت حجية الاجماع
كوجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته وصدق الرسول فى ذلك لان الحجية انما علمت من قول الصادق كالاخبار الواردة

فى ذلك او حكاية لكلام الله عز وجل كالايات الدالة عليه وذلك العلم موقوف على العلم بصدقه وهو موقوف على
دلالة المعجز المتوقفة على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحكمته وارادته فلو توقف العلم بشئ من ذلك على الاجماع لزم الدور
وهذا بخلاف ما لم يتوقف عليه ثبوت الحجية كحدوث الاجسام والاعراض ووحدة الصانع تعالى فيجوز اثباته بالاجماع وهل
هو حجة فى الامور الدنيوية كالحرب وتدبير الجيوش ام يختص بالشرع الذى حكاه ابن التلمسانى عن القوم الثانى
فانه صرح بانهم انما يستعملون الاجماع فى الاحكام الشرعية خاصة وهو المحكى عن عبد الجبار والذى يقتضيه تعريف الاولين
والمناسب من ادلتهم مع اصالة عدم الحجية فيقتصر على محل الوفاق وليس لك ان تقول الا عموم الادلة ويدفعه تبادر الشرعى وقد
استدل بعضهم على العدم بان حال الامر ليس باعظم من حاله صلى الله عليه وسلم وقد كان يشاور فى امثال ذلك ولولا انه مما يجوز فيه الخطاء
لم يحسن المشاورة وفيه ان المشاورة انما كانت لتحقيق الامر وتاكيد لطلب الاستمالة لا للتوقى من الخطا والاستعانة بآراء
الناس لكن لا يلزم من ...آراء البشر ... آرائها واما على طريقتنا فقد قال بعض اصحابنا انه حجة لدخول المعصوم فيحرم
مخالفته والوجه انه فى ايام الظهور يرجع الى التاسى ويدور مدار ظهور الوجه واما فى الغيبة فلم يثبت وجوب السداد عليه
فى مثل هذا ايضا وان لم نسلك فى الكشف طريقة الاكثرين كان فى حكم الظهور وتوقف على استعلام الوجه فصل
يستحيل عندنا اجماع الامة على الكفر لمكان الفرقة المحقة او لاشتمالها على المعصوم ولوجوب ظهوره ح واما الجمهور فالاكثرون
على المنع للخبر ولا خطاء ولا ضلال اعظم من الكفر ومنهم من اجاز لخروجهم بالكفر عن كونهم امة لدخول الايمان فى مفهومها فان
امة محمد صلى الله عليه وسلم دعوته وح فلا يصدق ان امته على ضلالة او خطا كان من ذهب فلان وكان من قبل هذا او الكل ملكا وكان
من قبل كلبا لا يصدق عليه انه قد ذهب من الواو الكل كلبا الا على ضرب من المجاز غاية ما هناك انه ح لا يعرف لامة نبى وقال
لا نسلم ان ... ولا تكفر لا تمتنع وانت تعلم انهم اذا كانوا امة واهل اجابته ثم ارتدوا صدق عرفا انه امة كفرت وضلت
وهو خلاف ما نطق به وليس هذا من قبيل المستحيل لبقاء الذوات لا تبقى هذه الذوات انما سميت من حيث الاجابة فان
زال هذا المعنى زال الاسم كما فى جند زيد الذين اخوا عنه وغلمان عمرو الذين باعهم لانا نقول التبادر وانطباق بحيث
لا يشك فيه عند سماع هذا الخطاب اعنى قوله لا تجتمع امتى على الخطاء والضلال عدم اجتماع هؤلاء الذين اجابوا
دعوته على الضلال وما بعد ثبوت الدلالة وتحقق الارادة من مقال كان ذلك على ضرب من المجاز لتواهد الحال
او لم يكن ثم انه وجدت السعد يقول فى هذا المقام ان الحكم بالشئ على الشئ قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تخلفه
وصف الموضوع والمحمول فلا يصح الامة مرتدة الا مجازا باعتبار كونهم امة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه

فلا يمتنع ويصح ارتداد الامة حقيقة فيلزم الاجتماع على الخطاء، قال وتحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتد
كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه يصدق عليهم اسم الامة حقيقة فينا ولهم الادلة السمعية وتوضيحه
ان الحكم اعم اثبات الشي للشي، اذا كان باعتبار ثبوت الثاني للاول يستدعي ذلك زمانا يكون فيه الثبوت فاذا كان وصف الموضوع
والمحمول متنافيين امتنع الحكم بذلك الاعتبار واذا كان باعتبار حدوث الثاني للاول وعروضه له من حيث هو عروض لم
يستدع ما يستدعيه الثبوت من الزمان بل يكفي بقاء الوصف العنواني للموضوع باعتبار تأخر زواله عن العروض بالذات وذلك
ان الزوال انما يثبت بعد تحقق العروض فكان متأخرا عنه بالذات وان كانا متقارنين في الزمان وصح ان يحكم على وجه
الحقيقة وجد المعدوم وان يراد بالمعدوم المتصف بالعدم حقيقة كل ذلك لتأخر زوال العدم عن عروض الوجود بالذات
متأخر الزمان حتى صح دعوى عروض الوجود له في حالة العدم وهذا الشرط المبادر الذي ذكرنا في كل ما كان الحكم فيه
باعتبار العروض كجد الماء وسخن الفيض وافتقر الغني وضاق الضيق واتسع الضيق وسود الابيض وحسن القبيح ووجد
المعدوم وعلم الموجود ونحو ذلك ومن طرايف ما يتعلق به المانعون انه تعالى هدد على اتباع غير سبيل المؤمنين واوجب
اتباع سبيلهم على الاطلاق واتباعهم مع عدمهم محال وانت خبير بان التكليف باتباعهم انما يتوقف على معرفة على كشفه

فصـــل لا كلام في ان انكار حكم الاجماع الظني لا يستلزم الكفر انما الكلام في انكار حكم القطعي فالذي في
الاحكام والمختصر وغيرهما ان المذاهب فيه ثلثة ثالثها التفصيل ان كان ضروريا كالعبادات الخمس والشهادتين فهو كفر
والا فلا والتحقيق انه لا نزاع في الضروري وانه كفر سواء كان في الاصول والفروع وانما النزاع في غيره وليس فيه
الا مذهبان والذي عليه الاكثرون انه لا يستلزمه وانما صار الى القول بالكفر قوم من الفقهاء قاسوه على قطعي الخطاب
كنص الكتاب ومتواتر السنة فان انكار الحكم المدلول عليه بهما انما يكون عن انكار حجية الدال ولا وجه له الا تكذيب
المخبر وهو الكفر الصراح وربما تعلقوا بتواتر ما دل على حجية فانكاره انكار لما دل عليها من التواتر وهذا خطاء من
اما الاول فلانه قياس مع الفارق على انا قد نمنع المقيس عليه واما الثاني فلما عرفت من عدم تواتر ما جاء في ذلك
سلمنا لكن انكار حكم المتواتر انما يستلزم الكفر اذا ظهر وجه في التكذيب اما اذا كان لامر آخر كانكار الاخبارية حجية الكتاب
لما جاء من المنع من الاخذ به والاجماع لعدم تسليم كشفه والعلم به لعدم سكوت فهم به مقالة المعصوم فلا واحتج الاكثر بان
بان انكار الحجية انما يستلزم الكفر لو كان العلم بها من اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها ولو كان كذلك لوجب على النبي ان
يعرف المسلمين وجه الحجية وان لا يحكم بالاسلام احد حتى يعرف هذه الكثرة من الاركان نعتقد ان المكفرين يذهبون

الى الكفر

الى التكفير بمجرد انكار الحجية وان لم ينكر الحكم كما اتفق لبعض المعاصرين وهذه شنيع من اختها وهذا ونحن لا ننكر ان انكار
حكم او حجية قد يكون عن تكذيب فيكون كفرا ولكن ذلك لا يستلزم التكفير بمجرد الانكار والا فانكار حجية خبر الواحد
العدل او حكمه قد يكون عن تكذيب ايضا ازى ذلك يسوغ الحكم بكفر المنكر على الاطلاق **فصـــل** كل من قال
بحجية الاجماع المحقق قال بانه دليل قطعي يفضي الى الواقع فيستحيل انعقاده على خلافه لاستلزامه خطاء احدهما الا ما حكي عن ابي
عبد الله البصري محتجا بانه لا مانع من ان يجمع الامة على امر بشرط ان يظهر وعليه اجماع اخر لكنه قال ان ذلك لم يقع لان اهل
الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا عليه فاتباعه واجب في جميع الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز اعني انعقاد اجماع آخر
على خلافه واعترض بان هذا الاجماع الذي ادعى حصول الامان من وقوع الاجماع المخالف مما يتطرق اليه الاحتمال ايضا
لجواز ان يكون مشروطا بعدم ظهور ما يقتضي خلافه فينتفي الامان ويلزم خطاء احد الاجماعين ونحن نقول ان اراد ابو عبد الله
بالشرط الذي اجاز دخوله في الاجماع الاول حتى جاز انعقاد الاجماع الاخر ان يشترط هذا الشرط كل واحد من المجتهدين عند
الحكم حتى اتفق ان اجمعوا على الاشتراط كما اجمعوا على الحكم وذلك بان يكون حكم كل واحد منهم معلقا على عدم تطرق الاجماع
كان يقول هذا واجب بشرط ان لا تجمع الامة على تحريمه مثلا كان كل اجماع مشروطا الا ما كان مدرك الحكم فيه قطعيا اذ لا اثر
للاشتراط الا ان يعتقد ان الحكم هو هذا ما لم ينعقد اجماع على خلافه وهذا لازم لكل حاكم ولا اثر للغفلة عن ملاحظة ذلك عند الحكم
بعد ان يكون البناء عليه فح فيجوز في كل اجماع الا ما ندر انعقاد اخر على خلافه ثم نقول الاجماع الثاني الذي حصل به الامان اعني
اتفاقهم على وجوب كل ما اجمعوا عليه ان كان مطلقا بمعنى ان كل ما اجمعوا عليه يمتنع مخالفته سواء كان اجماعهم عليه مطلقا كما اذا كان
المدرك قاطعا او مشروطا كما هو الغالب لم يظهر للاشتراط في الاول اثر لاطلاق المنع من الخلاف فما هذا الذي اجازه ابو عبد الله
خالف القوم وان كان مشروطا بان لا يكون السابق مشروطا ارتفع الامان اذ المفروض ان السابق مشروط فيجوز انعقاد الاجماع على خلافه
مع انه خلاف الواقع فانهم مانعون على الاطلاق فانه من ما عساه يتوهم ان الاجماع انما ينعقد بحكم الاحاد فاذا امتنع
كل واحد بانفراده ان يخالف لم يتحقق اجماع مخالف على انه من الجائز ان ينعقد دفعة بان يجتمعوا ويتكلموا ثم يجمعوا وان اراد
ابو عبد الله بذلك الاشتراط ان يجتمعوا بعد ان يجمعوا على الحكم ويتكلموا ثم يجمعوا على اشتراط ذلك الحكم بعد انعقاد الاجماع على خلافه
فاول ما فيه انه كما يمتنع مخالفة الاجماع في اصل الحكم كذلك يمتنع تقييده بعد الاطلاق وتخصيصه بعد العموم ثم يجري ما مر من ان الاجماع
الثاني اعني الاتفاق على المنع من المخالفة ان كان مطلقا لزم الاول وان كان مشروطا لزم الثاني فلم يبعد حديث ابا عبد الله بطائل مع انك
تعلم ان فتح باب الشرط يفضي الى انسداد هذا الباب واما عندنا فبطلانه هذا اظهر من البيان لاستحالة الكشف عن النبي وتقييده باستحالة الخطاء المعصوم

الكلام في الادلة العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله الطاهرين
دليـــل العقـــل وهو ضربان ضرب يستقل بحكمه العقل كقاعدة الحسن والقبح فان الحكم الذي يثبت بها يثبت
بمجرد العقل من دون توسط الشرع فنقول ان العقل يوجب هذا فهذا واجب شرعا او يحرمه فهو حرام لما بينهما من التلازم وكذلك اصل البراءة
واصل الاباحة فان الحكم المثبت بالاول عن براءة الذمة مما وقع الشك في التكليف به والحكم المثبت بالثاني اعني الاباحة مما شك
في انما يكون اثباتهما بهذين الاصلين من دون حاجة الى توسط شرع وكذلك اصل العدم وما يبتني عليه ولا ينافي ذلك ثبوت بعض
هذه الاصول بدليل شرعي اذ الكلام في الحكم الثابت بها لا في نفسها **الضرب الثاني** ما لا يستقل العقل باثباته
كابواب الملازمات فان العقل انما يحكم فيها بواسطة الدليل الشرعي وذلك كالحكم بوجوب مقدمة الواجب عند قيام الدليل الشرعي على وجوب
ذلك الواجب فكان حكمه بوجوبها انما كان بواسطة دليل وجوبه **واعلـــم** ان اقصى مقاصد هذا الباب من الادلة
الظن جلها علاقاعدة الحسن وانما جاز بناء الاحكام عليها مع اصالة امتناع الاخذ بالظن لانها كانت دلالته بواسطة الادلة
الشرعية فالمرجع في الاحكام التي تثبت بها الى الادلة الشرعية واما ما يستقل فاعلا جعلها قاعدة الحسن كالاصول المذكورة
فانما صح التعلق به لقيام الادلة القاطعة على حجيته ومن ذهب الى اصالة الاخذ بالظن في الفروع بل في اصولها ومن كان
في الظن على اصول المختصر او صار الى فتح باب الظن وان قامت الادلة على المنع منه لما عرض من سد باب العلم كصاحب
المعالم ومن تبعه كان الاخذ بهذا الباب عنده على الاصل ولم يحتج في شيء منه الى الحجة **الكلام في الضرب الاول**
ما يستقل بحكمه العقل اقسام **الاول** ما يفيد القطع بالحكم وهو قاعدة الحسن والموقوف في كثير من
كتب هذا الفن انما هو التعرض لهذه القاعدة في المبادي الاحكامية حيث يتكلمون في الحكم هل هو ان يرجح كما نقول الامامية
او هو العقل كما نقول العدلية وذلك لان اكثر تلك الكتب للقوم وهم ما يكرونها وغيرهم يتبع على منوالهم كما قطع
على الاوضاع على ان اثبات هذه القاعدة ليس من مطالب الاصول لانها لم تذكر لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية وانما
بحثت في الكلام لكونها من مبادئ لابتناء كثير من مسائله عليها كمسألة خلق الاعمال وتعليل افعاله تعالى بالاغراض لكن لما ابتنى
عليها بعض مسائل هذا الفن كمسألة خطاب المعدوم ومسألة الخطاب بما يراد خلاف ظاهره كانت من مبادئه ايضا فناسب ان
نتوسع فيها ثم لما كانت مما يتعلق بها في اثبات الاحكام ويدور عليها تكليف كثير من الناس كاهل الفترة ومن كان منهم
من نأى عن بلاد الاسلام فلم يبلغه او علم فلم يتمكن من الوصول او تمكن او كان فيهم فاجأه الفعل ولم يسع السؤال بل المجتهد
اذا لم يسعه الرجوع الى الادلة او رجع وتعارضت عليه مع عدها في مداركها والمكث ذكرها في هذا الباب وما كان اثباتها

العقليين

اثبات الاحكام الشرعية بهذه القاعدة انما يتم بعد اثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وهو يستلزم الوجوب والحرمة
للوجوب والحرمة الشرعيين كان يوقع الكلام على هذا القسم في مقامين الاول في اثبات هذه القاعدة الثاني في اثبات
الملازمة بين الحكمين **اما الاول** فجملة القول فيه ان العقلاء على اختلاف مذاهبهم وتباين طرائقهم
من البراهمة والثنوية متفقون على ان العقل حاكم ويستقل في اثبات المطالب من غير حاجة الى مساعدة امر اخر من شرع او غيره
الا ما وقع لبعض السوفسطائية من الانكار على وجه المكابرة ومن سلك سبيلهم بادل بادرة فقد كذبوا الحس والوجدان فنقول هذا
قصير وابيض فيقول له طويل واسود وقد كذبك حسك او تقول انا فرح صالح فيقول لعلك محزون وجع وقد
كذبك وجدانك يريدون بذلك قطع السنة اهل الاديان وسد طرق الاحتجاج الا ان ظهر ابو الحسن الاشعري في المائة
الثالثة وكان من تلامذة ابي علي الجبائي فجرى بينهما من النزاع ما افضى الى الانحراف عنه والاخذ في غير طريقه فجعل يجتهد في ابطال
مذاهب الاعتزال لا يلوي الى حجة ولا ينظر الى ما هو مقيم على الدعوى يتقدم بقيم عليها البرهان الساطع ويعضده
الكتاب الناطق ولا ارتياب فيها لاهل العقول فجعل العقول كلها فيها غير مكترث كانه مسألة الصفات وافعال العباد
وخلق القرآن وحدوث الكلام وامتناع الرؤية وتعليل الافعال بالاغراض ونحو ذلك وكان كثير من مسائل الكلام مبنيا
على قاعدة الحسن والقبح فعمد الى هذه القاعدة العظمى وهدم اركانها وقوض بنيانها وعزل العقل عن منصب الحكومة و
زعم انه لا حسن فيه ولا قبيح وتبعه على ذلك مثل القاضي ابي بكر وابن فورك والاستاذ ابي اسحق فتجاوزوا في ذلك
مكابرة السوفسطائية حيث انهم اقتصروا على اولئك ان جازوا على العقل الخطأ كما اجازوه على الحس وهؤلاء
نفوا عنه الحكم من اصله وليس هؤلاء منهم ببدع فقد ارتكبوا ما هو اشنع من ذلك في المحسوسات صنيع السوفسطائية حيث
اجازوا انتفاء الرؤية والسماع واللمس وغيرها من انواع الادراك مع اجتماع شرائطها وثبوتها عند انتفائها وجوزوا
ان يكون بمرأى ابصارهم وملتقى اسماعهم جبال شاهقة وكثار زاخرة ونيران مشتعلة واصوات هائلة وسيوف مشهورة
وحروب قائمة ورؤوس تطيح وابدان تقام واعضاء تقطع ولا يحسون بشيء من ذلك وان يبصر اعمى الشرق في الليلة
الظلماء دبيب النملة السوداء في المغرب ويسمع الاطرش حديث النفس في ابعد الافاق غاية ما هنالك ان هؤلاء
بنوا ذلك على جواز انفكاك المعلول عن علته التامة واولئك منهم من بناه على ذلك ومنهم من بناه على عدم ثبوت حقائق
الاشياء حتى اجازوا ان يكون النار عين الماء فمن كان بهذه المثابة من اللجاج والعناد كيف يستبعد انكار ما تحكم به العقول
ويتظافر به المنقول ويدركه الوجدان ومن العجب اقتداء هؤلاء بهذا الشيخ واتباعهم له وهم يشهدون كما قال الحكيم

الشهرزوري شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية يقول ما شاء لا يعرف اي طرفيه اطول عار عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يرتب حدا ولا يقيم برهانا يخبط خبط العشواء في الليلة الظلماء حتى جعل سلوك الامام الرازي طريقته قدحا في سيرته
ودليلا على قصوره وناهيك في ذلك قول الشريف معين الدين الشعري الاشعري ليت شعري ما للاشعري كلما يجعل مطلب الكلام
كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كل من ذلك الايمان به واجب والكيفية
مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم خرج حقيقة الكلام الى المجاز البعيد الا ان قال واعلم انه قد ابدع بدعة عظيمة
جديدة بمجرد افتراء لا اساس له مع انه مناف لصريح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان جعل ابدية غير معلل بغرض
ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم ان تأثر الرب عن غيره بخلقه وانت تعلم انه لا يكون شرفه ان علمه تعلق بالممكنات والغايات
المترتبة عليه صفة ذاتية وخلقه متوقف عليه فاين التأثر نعم هو صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية **هذا كلامه**
والسر في اشتهار عقيدته على سخافتها هو ان السلطان صلاح الدين بن ايوب وقاضيه صدر الدين بن ... كانا في عسكر
الملك العادل محمود بن زنكي بدمشق فلما قام صلاح الدين في الديار المصرية سنة اربع وستين وخمسمائة حمل الكافة عليها
والزم الناس بها ونشرها السلطان في اوقافه حتى انتشرت في ديار مصر وبلاد الشام وارض الحجاز واليمن وبلاد المغرب
حتى بلغ مرامها في هذه البلاد ان من خالفها ضربت عنقه كما حكي الطاهر بيبرس بعده باتباعها المذاهب الاربع والزمهم بها
وبلاد العراق لم يشتد مقتضاه بالاعتزال بغداد والبصرة ونحوهما مع ان الاشعري نفسه كان ببغداد الى ان مات فيها
في بضع وثلاثين وثلثمائة ثم انتشرت في العراق بعد ذهاب الدولة العباسية وقيام الدولة العثمانية لان ملوكها كانوا
على ذلك والناس على دين ملوكهم **واعلم** ان انكار القوم لهذه القاعدة كان على وجه الاطلاق كما
يعرب عنه الرجوع الى كلامهم ثم لما رأى متأخروهم شناعة ذلك ومخالفته الوجدان وورد عليهم ما لا قبل لهم به ورأوا
ان البديهة حاكمة بحسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان وان اهل العقول مطبقون على ذلك
حتى من لا يعرف التدين بالشرائع كالمشركين والبراهمة قالوا اما حوادث ما يتمسون به عند الخصام ويشبهون به على
الطغام فقالوا ان الحسن والقبح يطلق على معان **احدها** كون الشيء صفة كمال وصفة نقص يقال
العلم حسن والجهل قبيح وكذا القول في الشجاعة والعفة والعز واضدادها **الثاني** كونه موافقا
للطبع ملائما للنفس او بالعكس يقال هذا صوت حسن ووجه حسن وشكل حسن ومنظر حسن ويقال لكل ما تنفر
منه النفس من ضد ذلك وكونه انه قبيح **الثالث** كونه موافقا للغرض او مخالفا له وهو المعبر بالمصلحة و

المفسدة فيقال لكل ما يوافق الغرض ويكون فيه صلاح فرد ولو او تأليفاً وتحقيق او سؤال وجواب او خبر ورد او نحو
ذلك انه حسن ولعل اطلاق الحسن في هذا ونحوه باعتبار ميل الطبع لموافقة الغرض وصلاح الحال به وغير ذلك ثم
لا يطلق اسم القبيح على اضداد هذه الامور الا اذا كان مما تشمئز منه النفوس وتنفر عنه الطباع كجواب قبيح ورد
قبيح ولائق كتاب قبيح او تحقيق قبيح لما لا يكون نافعاً وموافقاً للغرض المطلوب وربما اطلق الحسن على ما ليس بمحظور
فيقال للنوم والقعود والبيع والشراء وكل ما لا حرج فيه ولا منع انه حسن وكان هذا معنى راجع الى الحسن لكنه انما يستعمل
وقع فيما توهم حظره فيقال واي بأس فيه انه حسن ولائق ابتداء القيام حسن الا ان يلاحظ فيه المصلحة او الملائمة
قالوا ولا نزاع لنا في شيء من ذلك بل نقول ان العقل مما يحكم بالحسن والقبيح بهذه المعاني كلها يقطع بان
هذا كمال وذلك نقص وهذا ملائم وذاك منافر وهذا مصلحة وذلك مفسدة وهذا سائغ وذلك غير سائغ انما
النزاع في معنى خامس وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم يقال هذا الفعل حسن اي يستحق فاعله المدح
وذاك قبيح اي يستحق فاعله الذم وهو الذي ينبني عليه قواعد الاعتزال يقولون هو تعالى ليس بخالق افعال العباد
لانه يثيبهم ويعذبهم عليها والعقل يحكم باستحقاق من يفعل ثم يثيب ويعاقب على فعل نفسه الذم ويقولون لا يفعل
لغرض لان من يكون افعاله بغير داع حري بالمذمة ولو في بعض الافعال فما ظنك بما يكون جميع افعاله كذلك الى غير ذلك
واطلاق اسم الحسن والقبيح على هذا المعنى وان كان مجازاً في العرف واللغة لا يبلغ الى شيء من تلك المعاني
ثم انا نمنع ان يكون الحاكم بهذا المعنى هو العقل وانما يحكم به الشرع فما جاء فيه من قبل الشارع امر او نهي قلنا انه حسن او
قبيح وما لم يجئ فيه شيء من ذلك كمثل خلق الافعال وفعله تعالى بلا داع فنمنع فيه التحسين والتقبيح واما ما تقدم
من حكم سائر اهل العقول بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان ونحو ذلك فانما هو باحد المعاني السابقة
لا بالمعنى المتنازع فيه فان العدل والاحسان من صفات الكمال بلا ريب ملائمان للطبع موافقان للاغراض لا يمنع منهما
احد والظلم والعدوان بعكس ذلك فانهما من صفات النقص تنفر عنهما الطباع وتفسد بهما الاحوال ويمنع
منهما كل احد وكذا نقول في كل ما زعمتم ان العقول تحسنه او تقبحه بالضرورة انه يرجع الى تلك المعاني ولو في البعض
ونمنع حكم العقل فيه بالمعنى المتنازع اعني استحقاق المدح والذم وانما حكم الشارع باستحقاق الثواب والعقاب يتعلق
باوامره ونواهيه بما كان من هذا القبيل والذي يرشد الى دعوى الحدوث ان ابن الحاجب لم يتعلق به في مختصره و
انما تعلق به العضدي في المواقف وشرحه على المختصر فتبعه من تأخر عنه وتلك غفلة لا تزال تعتريهم عند ضيق الخناق

من باب العقلية وذلك كما في مسألة التكليف بما لا يطاق فان بعضهم قسمه الى اقسام وزعم ان محل النزاع هو الممتنع بالغير
دون الممتنع بالذات فانه اجماع والتزم لذلك ان اكثر ادلة اصحابه كان نصباً للدليل في غير محل النزاع
وبالجملة فهذا اقصى ما تكلفوه في هذا المقام وظنوا ان قد جاؤوا بشيء فاخلفهم ظنهم ولم تعد هذه المشقة عليهم بطائل
وذلك ان الكلام ليس في لفظ الحسن والقبيح ليحسن التعلق بان لهما معاني شتى ولكن المراد بهما غير هذا المعنى انما الكلام
في نفس الحكم باستحقاق المدح والذم عبر عنه بلفظ ام لم يعبر ونحن نرى ان البديهة حاكمة والوجدان قاض والعقول
متفقة على الحكم باستحقاق الفاعل للمدح في بعض الافعال كالعدل والاحسان والذم في اخر كالظلم والعدوان
وحكمها بكون الاول كمالاً او مصلحة او ملائماً والثاني بالعكس لا ينافي الحكم بالاستحقاق بل يؤكده فانه برهان عليه فقد
بطل العلم وخاب السعي بل جنوا على انفسهم من حيث انه يتوجه عليهم ما لم يتوجه على المطلقين فانا نقول لهؤلاء ماذا
عرض للعقل في الحكم بالاستحقاق او ليس قد ادرك الكمال والنقص والملائمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة والسائغ
التسويغ والحرج لولا التعامي والتمادي في الغي والفساد فكانوا كما جاء في المثل ان الحمار ذهب ليستفيد قرنا
فآب وليس له اذنان وكيف كان فقد صار محل النزاع فيما بيننا وبين القوم هو الحكم بالاستحقاق وهم يقولون
ان العقل لا يدرك ذلك وليس في شيء واما تحسين وتقبيح الشارع فمعناه انه يأمر وينهى فاذا امر بشيء فذاك تحسينه له وحسن
الشيء كونه مأموراً به وليس له حسن في نفسه يدركه الشارع او غيره ولا استحقاق واذا نهى عن شيء فذاك تقبيحه وقبحه
كونه منهياً عنه وليس له في نفس الامر قبح يدرك وهذا معنى قولهم الحسن والقبيح شرعيان ومن هنا تعرف ان تحسين
الشارع وتقبيحه عندهم عبارة عن ايجاد حسنه وقبحه بالامر والنهي وهو كما ترى فان ايجاد الشيء ليس عين الحكم به
فكانوا على التحقيق نافين لحكومة الشارع ايضاً وبالجملة هم لم يثبتوا للشارع الا امراً ونهياً لا لداع وسموا هذا الامر والنهي
حكماً بالحسن والقبح وتحسيناً وتقبيحاً اسماء دون مسمى اذ ليس هناك حكم ولا حسن ولا قبح واما نحن فنقول
ان للافعال في حد ذاتها مع قطع النظر عن تكليف الشارع بل في نفس الامر صفة تقتضي حسنها واستحقاق فاعلها
المدح والثواب او قبحها واستحقاق فاعلها الذم والعقاب اما ذاتية كالاحسان والعدوان او عرضية كضرب
اليتيم للتأديب وهو معنى قولنا الحسن والقبح ذاتيان ولسنا نريد بالذاتي ما كان بالذات كما عليه اوائل المعتزلة حيث
ذهبوا الى ان ثبوتهما للفعل لذاته لا لصفة توجبهما لزوماً لانهما ربما يثبتان للفعل باعتبار امر خارج كما في مثال اليتيم والكذب
النافع والصدق الضار فان ذلك يوجب بطلان النسخ ويحتاج الى الجواب بادخال الاعتبار في المفهوم

حتى يكون الضرب تاديبا حقيقة مغايرة للضرب تعذيبا وان كان اصل الضرب حقيقة واحدة وكذلك فعل اولئك فى ذلك الزمان
حقيقة مغايرة لفعل هولاء فى هذا الزمان وان كان اصل الفعل واحدا وان الفعل لم يتغير من الحسن الى القبح وانما كان فى
الكذب النافع والصدق الضار وتركيبهما قبل التبيين فى الصدق الضار تركيب اقبحهما فتوهم التغير وليس وهذا حديث لا طائل تحته
وان اطال القوم فيه واسهبوا فان كان جل كلامهم فيه لا طائل تحته الا ما كان فيه فنقول ان كل فعل على صفة
فاذا ادرك العقل فى فعل ما عليه من الوصف حسن وقبح وحكم بالاستحقاق المذكور كما تدرك بالوجدان ولما كان جميع
عالما بما عليه الاشياء فى نفس الامر لا يخفى عليه خافية كان مدركا لصفات جميع الافعال محسنا فى نفسه لكل حسن
مقبحا لكل قبيح اصدر فى ذلك خطابا ام لم يصدر فكان كلما حسنه العقل وقبحه حسنه هو جل شانه وقبحه كلف
فامر ونهى وان خفى علينا بعض تلك الاوامر والنواهى وهذا هو التحسين والتقبيح الشرعى الذى يثبته اما ما قبله اعنى ادراكه
الحسن والقبح الواقعيين فذلك هو العقل الذى نقوله ومن هنا قلنا ان الشرع تابع للعقل فانه انما امر ونهى بما
علم حسنه وقبحه ولم يامر بشىء حتى ادرك حسنه ولا نهى عن شىء حتى ادرك قبحه وربما قيل فى بيان التبعية ان الشارع
لا يكلف الا بما لو اطلع العقل على صفته لكلف به على هذا النحو وعلى هذا فصح لنا ان نقول كل شرعى عقلى بمعنى ان
كلما خاطب به الشارع فقد حكم به فى نفس الامر قبل الخطاب او ان كلما حكم به الشارع فهو بحيث لو اطلع عليه العقل لحكم به
وقد بان لك انا لا نريد بقولنا الحسن والقبح عقليان ان لا مدرك لهما الا العقل عكس قولهم شرعيان كما زعم
علينا بعضهم وانما نريد ان العقل ما يدركهما ردا عليهم بل قد يلزم ذلك ايضا وذلك ان ما سبق على امر الله ونهيه من
الحكم بالحسن والقبح عقلى فانا نريد بالعقلى ما حكم به المدرك من حيث هو مدرك اما الشرعى امره ونهيه وقد عرفت انها
ليسا عين التحسين والتقبيح والحكم بالاستحقاق بل مبنيان عليه وكيف كان فالخطب فى هذا سهل وليس هو محل النزاع
بعرف انما النزاع الذى اقيم له الحجاج وعقدت له المباحث هو ان العقل هل هو حاكم بالحسن والقبح اى الحكم بالاستحقاق ام لا
وحكم العقل بحسن بعض الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع فيه من البديهيات الاوليات لا نطلاق الالسنة بمدح من يحسن الى
الناس ويلين جانبه ويتجاوز عن سيئاتهم ويقضى حوائجهم ويفرج عنهم ويعطى الفقراء ويقربهم ويواسى اقاربه ويصل ارحامهم
ويسعى فى وجوه البر مما تعظم حاجة الناس اليه كحفر الانهار وحفر الابار وبناء القناطر وعمارة الخانات والمساجد ونحو ذلك
ومدحه والثناء عليه فى المجامع والمحافل وبذم من يبغض الناس الفواكه ويقصدهم بالمساءة ويتكبر عليهم ويجلب عليهم المضار
ويدل على عوراتهم وينال من اعراضهم ويمنع الفقراء ويقطع ارحامه ويهين اقاربه ويغصب والديه ويسفك الدماء
و

اى بكذب ناقل التبيين ٢ اد

٣ منهم فى قلعة اد

نسخ

ويستبيح الفروج ويكلف عبيده ودوابه ما لا يطاق ويضربهم على ذلك ويشتمه ويقذفه على اذى الاشهاد بل
الجوارح الى خدمة الاول والتواضع له والاهانة الثانية وضربه وقتله ومعلوم ان المدح والذم وما يتبعهما من الحكم
بالاستحقاق وبالجملة فنسبة الاستحسان والاستقباح بهذا المعنى الى الفطرة كنسبة السماع الى السمع والروية الى البصر وادراك
سائر الحواس الى الها غير ان اصحابنا رضى الله عنهم لم يقنعوا بذلك واحتجوا عليهم بالشواهد حتى احتجوا بامور منها ان الحسن والقبح
لو لم يكونا عقليين وكانا مقصورين على السمع كما يزعمون لما قبح على الله تعالى شىء ولو كان كذلك لما قبح منه اظهار
المعجز على يد الكاذب ولجاز ان يكون الانبياء كلهم منهم من اظهر المعاجز على ايديهم للاضلال خصوصا وجارية بها
بالاضلال على ما يذهبون اليه من خلق الافعال وذلك قادح بانسداد باب معرفة النبوة وجواب بعض المعاندين
بان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان غير قبيح على الله تعالى اذ لا يقبح منه شىء لكن عادته جرت بعدم اظهاره الا على
يد صادق فلم ينسد باب المعرفة وان لم نقل بالقبح العقلى يبطله الحجة فى منع الحكم بعدم قبيح صدور القبائح المعلوم قبحها من الله
امور احدها انه بناء على اصلهم الفاسد من عدم لزوم فعل فى حقه تعالى وعدم وجوب شىء عليه لا يعلم تكرر الفعل منه بالغا ما بلغ
وجوب وقوعه الثانى ان اقصى ما يقتضيه حصول العلم من اعتياده بعد تسليم كون من نظر المعجز على يده صادقا للحجة
كون المكذب بمنزلة من عاشره وعرف صدق لهجته وذلك لا يفيد القطع بصدقه فى دعوى النبوة بل قصاراه غلبة الظن كما
فى سائر اخبار اهل الصدق والامانة من الثقات خصوصا اذا كان الخبر من الدعاوى العظام فانه لا يقنع فى تصديقه فيها بواحدة
دون اخرى ولقد كان اهل مكة يدعونه بالصادق الامين ويضعون ما بينهم من كل نفيس عنده وهم يبغونه الغوائل و
ينذرونه دمه وكان استخلافه لعلى يوم باء لا مورنها ادائه الامانة الثالث ان ذلك كلام ثم فانما يتم بعد ثبوت
العادة وهى لا تتحقق الا بالتكرر فيلزم افحام الاوائل وانسداد باب معرفة النبوة فيهم وهناك يتعلق بان اظهار المعجز على يد
الكاذب نقص مخالف للغرض وذلك ما يدركه العقل بناء على تفصيل المتاخرين فنقول ان النقص فى الافعال لا يخرج
عن القبح العقلى بالمعنى المتنازع فيه اذ لا معنى لكون الفعل نقصا الا استحقاق فاعله الذم وذلك ان الكمال والنقص
الحاصلين بالاظهار على يد الصادق والكاذب ليس من قبيل تمام العدد ونقصه وتمام الخلقة ونقصها لان كلا منهما
فعل واختيار وانما يفيدان الفاعل مكانة فى الرفعة والضعة وليس هو الا استحقاق المدح فى احدهما والذم فى الاخر ومن
ثم قال امام الحرمين لا يمكن التمسك فى تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال الامام الرازى
ان القول بالنقص والكمال خطا وقال صاحب المواقف لم يظهر لى بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فرق

معرفة ظ

بل هو بنية وأما حديث المخالفة للغرض فإن غرض العباد لكونه مفسدة عليهم وضلالًا لهم مع تمكينه من إضاعتهم وأموالهم

فمن قلنا أو قال قائل كيف يتبين أن الله تعالى غير فاعل ما يخالف أغراض العباد ألست تعلم أن الناس كلهم عدلهم وجائرهم مطبقون على

نسبة سائر البلايا من الأسقام والآلام والفقر والجدب واستيلاء الأعداء وغير ذلك إلا أنه جل شأنه أقتضى بها حكمًا لكن العدلية

يعللون ذلك بالأغراض والحكم ومنها أنهما لو لم يكونا عقليين لم يجب معرفة الله تعالى لتوقف معرفة الإيجاب على

معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الإيجاب فيدور وذلك لأن القوم لما أنكروا الحسن العقلي قالوا إن حسن المعرفة ووجوبها

إنما كان بأمره تعالى وإيجابه حيث يقول فاعلم أنه لا إله إلا الله فيتوجه أن معرفة إيجابه موقوفة على معرفته لمكان الإضافة

وهو الدور وأما نحن فلما رأينا النعم ظاهرة ووجدنا العقول حاكمة بوجوب شكر المنعم لزمنا معرفته لنتمكن من شكره بما يليق به

إذ لا يعقل شكر من لا يعرف ومنها أنهما لو كانا سمعيين لتوقف وجوب الواجبات على ورود الشرع

وفي ذلك إفحام الأنبياء فإن النبي إذا ادعى الرسالة وأظهر المعجز كان للمدعو أن يمتنع من النظر في المعجز ويقول لا يجب

على النظر حتى أعرف صدقك ولا أعرف حتى أنظر وأما على طريقتنا فإنه يجب عليه النظر دفعًا للضرر المظنون فإنه

واجب عقلًا إلى غير ذلك من الوجوه وكفاك شاهدًا ما جرت به شقاشق الكتاب المجيد من الأمر بالمعروف كالعدل والإحسان و

والنهي عن المنكر كالظلم والفواحش وما لهج به من الأمر بالتفكر والتدبر والتعقل وذلك أن إنكار قاعدة الحسن والقبح

مبني على نفي جهات الحسن والقبح والقول باستواء الأفعال في حد ذاتها وأن ليس في نفس الأمر ما هو عدل وظلم و

فاحشة ومكرمة وإنما كانت هذه الأمور وتمايزت بما جاء فيها من الخطابات كقوله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان

وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قل أمر ربي بالقسط إنما حرم ربي الفواحش وإذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم أن الله

لا يأمر بالفحشاء ومن المعلوم الذي لا يكاد يخفى على ذي بصيرة أن أمثال هذه الخطابات إنما ترد على أمور متقررة لدى العقول

متمايزة عند الفطر كما ينادي عنوانها صاحبه بشيء منها في مقام التغيير ولو كان كما زعموا لكان المعنى أن الله يأمر بما يأمر

وينهى عما ينهى عنه كما بل المعنى يأمر بما هو عدل عند العقول والفطر وينهى عما هو منكر لديها ولقد كان من أعلام نبوته

أنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى أسلم بعضهم فسئل عن سبب إسلامه فقال ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى

عن شيء فقال العقل ليته أمر به ولا أحل شيئًا فقال العقل ليته حرمه ولا حرم شيئًا فقال العقل ليته حلله ليت شعري إذا لم يكن

للمطيع استحقاق ولا للعاصي استحقاق ولم تحكم العقول بقبح المساواة ولم يقبح خلف الوعد ولم تكن الأفعال معللة

بالأغراض كما زعم هؤلاء فما معنى هذا الإنكار الذي فشا في الكتاب وعلى من توجه كقوله تعالى أم حسب الذين

اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا ساء ما يحكمون وقوله أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين

الآية أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا أيحسب الإنسان أن يترك سدى إلى غير ذلك وفيهم ضربت تلك الأمثال كقوله مثل الذين

ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتًا من أنفسهم كمثل جنة بربوة الآية وقوله تعالى أيود أحدكم أن تكون له جنة من

نخيل تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك

يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون وقوله أفلا تعقلون أفلا تتفكرون في غير موضع هل أراد في ذلك كله إلا تنبيه

العقول على ما فطرت عليه من استحسان الحسن والحكم به ورفض القبيح والتنفير منه حتى جعل من لم يتنبه لذلك

بمنزلة من لا حس له فقال صم بكم عمي فهم لا يعقلون وإذا تتبعت وجدت كل عبارة في الكتاب المجيد وكل إنكار يرجع

إلى ذلك ولما رأى القوم ظهور الحق وانسداد الطرق نكصوا إلى التعلق بشبهة الجبر فبنوا إنكار هذه القاعدة العظيمة

على أصل فاسد يحكم الوجدان بفساده مع ابتنائه عليها فقلبوا الأمور فأغرقوا في الضلالة بالتشبيه على أنهما أن

فاقتضاؤها امتناع اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح لا اتصافهما لاختصاصهما بالأفعال الاختيارية وقضاياها

ذلك خروج هذه القاعدة عن المدارك الشرعية ومن المعلوم أن ذلك ليس بمهم فيها إنما المهم ما مهدت لأجله ودونه

في مضانها هو تصرف أفعال الله تعالى وما يصح عليه ويمتنع وقد قررت هذه الشبهة بوجوه أخصرها وأمتنها أنه إن وجب

صدور الفعل فلا اختيار وإلا فلا صدور لما تقرر من الشيء ما لم يجب لم يوجد والعبارة الأخرى جميع ما يتوقف عليه

الفعل إذا تحقق فإما أن يلزم الفعل أولا فإن لزم لزم الاضطرار وإلا لزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة

بل يلزم على تقدير الصدور الترجيح بلا مرجح إذ المفروض أنه لم يزد على عدم الصدور وهذه الشبهة وإن كانت

في مصادمة الضرورة والوجدان فلا نستأهل جوابًا مع أنها منقوضة بلزوم ذلك في حقه تعالى فإن أخرج مع

اتفاق المليين على اختياره لكن علماءنا قد تصدى جماعة منهم كثير من المتأخرين حتى الزم بعضهم جواز الترجيح بلا مرجح وقال

آخرون لا ضرر في النوع عن حل الشبهة بعد ثبوت الحق بالبينة وههنا شيء نبه عليه الأستاذ أيده الله تعالى وهو أن

الوجوب إن كان بمعنى لابدية الوقوع عند تمام العلة ولو بالاختيار التزمناه ولا يلزم الاضطرار وإن كان بمعنى

امتناع الترك بحيث يخرج عن القدرة منعناه فإنا نشاهد استمرار القدرة إلى حين الفعل والقطع بالوجوب للعادة

لا يوجب سلب الاختيار كالقطع بالعدم فيما جرت العادة فيه بعدم الوقوع وهذا كما نقطع بأن زيدًا مثلًا سيعطي

عمرًا أو يرد عليه بكر أمانة ويبيع من خالد متاعه ويتجر أخاه إذا كان زيد قد أعد للصدقة مالًا ودخل عمرو وسيدعى

لذلك وطالبه الحر بالامانة وكان قد ارسل اليه لياخذها وقد بذل له خالد اضعاف ما يريد وهو كاول بيعه دورد علیه
اخوه بعد طول الغيبة وهو يتطلع اليه وتقطع بان هذا الفقيه مع جلالته وذاك التاجر مع عظمته ما كان ليجاوز هذا
السنن في نحوه عن امانته وبيعه في المجامع اوانه وكذا الحال في سائر ما يعتاده الناس في معاشراتهم ومحاوراتهم و
معاملاتهم ومجالستهم ومخاطباتهم وحركاتهم وسكناتهم وسائر افعالهم فانك تقطع في جميع عاداتهم بالوقوع
عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ولكن على وجه الاختيار بحيث ان شاؤا فعلوا وان لم يشاؤا لم يفعلوا وبعدم
عند انتفاء شيء منها كذلك وبالجملة فلوجوب الفعل ولزوم صدوره معنيان احدهما كون الفعل بحيث يقطع
بصدوره باختيار الفاعل اما للعلم عنه او للقيام قرينة تفيد القطع وهو قادر على الترك وهذا يتعلق به التحسين و
التقبيح الثاني كون الفعل بحيث لا يستطيع الفاعل تركه ولا قدرة له عليه وهذا هو الذي لا يتعلق به التحسين والتقبيح
ووجوب الفعل عند وجود المرجح وتوفر الشرائط وارتفاع الموانع واشاعه عند عدمه انما هو بالمعنى الاول دون
الثاني وما اشتهر في الحكم واعتمده المحقق الطوسي والعلامة من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده وانما
يلزم الجبر لو كان الوجوب لا عن قدرة واختيار ان اريد به ما قلناه فذاك والا لم يدفع السؤال فان الفاعل اذا سلبت القدرة
قبل الفعل ولو بعد الارادة لمجرد الجزء الاخير من العلة التامة كان فعله بدون اختياره ثم لا يجدي سبق الاختيار سلمنا من
حيث ان سلب القدرة حينئذ لا يمنع من ترتب الثواب والعقاب وتعلق التحسين والتقبيح فلا يجدي التعلق به في ابطال
قاعدة الحسن والقبح ولكن دعوى سلب القدرة قبل الفعل مخالف للوجدان فانا نجده قادرا الى حين الصدور ان شاء
فعل وان شاء لم يفعل ومن هذا الجواب يتجه الجواب عن سؤال الارادة وهو ان الفعل الاختياري ما لم يقع الا بارادة
فان كانت من فعله ايضا تسلسل وان كانت من غيره جاء الاضطرار وهو طريق من شبهة الجبر والحل تارة بالتزام الشق
الاول ولا تسلسل لان المختار من كان فعله بالارادة لا من كانت ارادته ايضا بالارادة والوجدان شاهد صدق فانا
لا نفعل مختارين الا بارادة ونريد بلا ارادة واخرى بالتزام الثاني كما عليه الاكثر بل ربما حكي عليه الاجماع ولا اضطرار
لانها بعد تحققها لا تسلب اختياره وقدرته بل لا يزال مختارا قادرا على الترك الى حين الصدور وبالجملة فاقصى ما علم
ان الفاعل المختار لا يفعل الا لمرجح وارادة سواء كانا منه او من غيره اما انهما اذا تحققا سلباه القدرة والاختيار فمجرد
دعوى ظاهرة البطلان مخالفة للوجدان بل يفعل وهو على اختياره وقدرته والتلازم الواقع بين وجودهما ووجود
الفعل لمكان العادة لا يقدح في الاختيار كما عرفت وعلى هذا النمط يجري الكلام في حق الله تعالى فانه ما كان ليفعل فعلا

الا وهو في نفس الامر اصلح بحكم الحكمة البالغة وهو المرجح ومتى كان كذلك في نفس الامر علمه وتلك ارادته فانها عبارة
عن العلم بالاصلح ومن هنا يظهر لك ان التلازم بين الفعل والارادة لا ينافي القدرة والاختيار خصوصا على ما ذهب
اليه الخصم من زيادة الارادة وقدمها فانها لا تكون منه كان ارادة العبد كذلك فلو اقتضى التلازم سلب الاختيار
في العبد لاقتضى في الواجب تعالى وتقدس وهو الكفر الصراح واما على طريقتنا فان علمه تعالى لما كان عبارة عن كون
الاشياء منكشفة له غير خفية عليه كانت ارادته عبارة عن انكشاف كون هذا الفعل اصلح وهذا ليس من مقولة الفعل
الاختياري بل هو امر اعتباري من مقتضيات الذات الواجب ولوازمها فان الاشياء منكشفة له في الازل على ما
هي عليه في نفس الامر وليس هو ان حيث تعلقت به المشية وقع والا لم يقع على ما هو الشأن في الافعال الاختيارية بل هو
عالم البتة ومتى علم بالاصلح فعل البتة لمكان الحكمة على حسب الصلاح في الوقت والمكان والهيئة وغير ذلك من الصفات
كان المختار منا يفعل على نحو ما تعلقت به ارادته ولما كان هذا التلازم مع اختيار عدم كون الارادة من فعل العبد
كان الامر وسطا بين الامرين لا جبر كما توهم من حال الارادة واللزوم ولا تفويض كما تقتضيه استمرار القدرة وهذا
من اوضح ما قيل في بيان ذلك واعلم انا لا نريد بنفي الارادة عن العبد ان الله تعالى يخلقها فيه ابتداء بل انها من اثار
القوى الخلقية كالشهوية والغضبية وغيرها وذلك انه متى حصل الداعي وهو اعتقاد كون الفعل مصلحة مثلا انبعث
بواسطة القوة الشهوية شوق اليه شيئا فشيئا لا يزال يتزايد ويتأكد الا ان يحصل له العزم وهو الارادة ثم هذا الشوق
بل العزم مما يمكن ان يزول بالتأمل فيما يترتب عليه من المفاسد في العاجل والاجل كما يمكن العلاج بعد تعلق الارادة بالترك
لاعتقاد كونه مفسدة بالتأمل فيما يترتب على الفعل من المصالح فيها التمست تعلم ان اول شيء يبعث الشجاع
والكريم والجبان والبخيل عند عروض المحرك هو العزم على اثار تلك القوى من الاقدام والبذل والفرار والمنع
ومع هذا فقد يزول حتى يتوقف الشجاع ويمنع الكريم ويقدم الجبان ويعطي البخيل ومن هنا تبين لك ان الارادة
مع قطع النظر عن الاختيار لا يبلغ الى الاضطرار الذي يعتذر به العبد وان لم تكن باختياره وهنا سؤالان
يتأول عنهما احدهما انه اذا كان تعالى لا يفعل الا الاصلح فلم خلق في الانسان هاتين القوتين العظيمتين
الغضبية والشهوية وهما معدن العصيان الثاني انه اذا علم ان الطالح وان كان قادرا على الطاعة يختار
المعصية فلم خلقه واي صلاح له في خلقه وهل يترتب عليه الا العقاب والجواب عن الاول
انه انما خلقهما فيه لقوام النوع واستقرار النظام مع صلاحيتهما لان يكونا منشأ للطاعات كما يعرف من تعالى

لک
ولیشتهی طاعة الله فهم فيها في المعصية كالجوارح انما خلقها للقوام والطاعات وهو يتصرف بها في المعاصي مع ما فيه
من الابتلاء ليستحق بالاعمال اليسيرة الكرامة التي لا انقطاع لها فكان ذلك لطفا واي صلاح اجل من اللطف و
من الثانية ان الغرض والحكمة في الخلق التعريض للثواب وذلك متحقق في الكل على ان الحكمة قد اقتضت ان يكون
التكليف على وجه الابتلاء ولا ريب ان وجود العصاة والكفرة في الناس يجري عليهم نعم الله جل شانه كغيرهم بل
اعظم من اتم طرق الابتلاء التي هي جريان نعم الله تعالى مع العصيان والكفر وتكليف المشاق في الطاعات ان هذا هو
الاخلاص في العبادة التي خلقوا لاجلها ولا يحسن ان يقابل في ذلك الجزاء الاعظم الجنات والنيران سواه وبالجملة فوجود اهل
الطاعات والمعاصي والمؤمنين والكفرة كوجود اهل الفقر والغنى والصحة والسقم والعلم والجهل في توقف الاحكام عليه
على ان عذاب الطالح ان كان منقطعا فلا ريب ان خلوده في الجنة بعد انقطاع العذاب ارجح فكان ايجاده صلاحا
وان كان دائما ونعوذ بالله فلو لم يكن الا اصلاح عباده المؤمنين وما ترتب على ذلك من الابتلاء النافع لكفى
فان اكثر انواع الاذى الواصلة اليهم من شتم وضرب واهانة وقتل واخافة ونحو ذلك مما هو اشد عليهم من الابتلاء بها
سواها من الاوجاع وغيرها انما تصدر عنهم وفي ذلك يكون الفاسق عند ربه كالفاسق عند الحجر وكسبت النفوس
الكافرة المنكرة لنعم الله باكرم على الله من السباع والهوام وسائر ما خلق الله للابتلاء مما كان الغرض من خلقه مصالح العباد
ثم لعل ظهور المصلحة في خلقه فالذي يوضع علامة قدرته واختياره وبعثة الرسل اليه مثله لئلا يكون لهم على الله حجة ٥
المقام الثاني في اثبات الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هنا مقدمات من سلمت لزم الاعتراف
بالملازمة بين الحكمين الاولى ان العقل ما يحسن ويقبح وقد عرفت في المقام الاول انها ضرورية الثانية ان
كلما حسنه العقل او قبحه فهو عند الشرع حسن او قبيح لان تجويز مخالفته له اما لتجويز الخطا عليه او على العقل وكلاهما
محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تمام العقل في الضروريات يوجب اتمامه في النظريات كالعقائد الواجبة
حتى اثبات الصانع بطريق اولى الثالثة ان كلما حسنه الشارع او قبحه كان بحيث يامر به او ينهى عنه والا لكان بحيث
يجيز ترك الواجب اللازم كشكر المنعم ورد الوديعة وفعل القبيح المحظور كقتل النفوس ونهب الاموال وذلك عليه قبيح
الرابعة ان كلما كان بهذه الحيثية فقد كلف به الشارع فامر او نهى لاقتضاء الحكمة في ابداع من الصنع
العظيم الشان الذي خلق لاجله السموات والارض وما فيهما وصرف فيما سواه من العوالم لسلطان العقل ان يكلفه
على انه لا نزاع فيه لمسلم فاذا لم يكلفه بالقطع العقول بوجوبه وحظره ويدور عليه استقامة النظام فهذا الخامسة

الا كل

في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

ان كل فاعل للمامور به مستحق للثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه مستحق للعقاب وهذه اجماعية لا نزاع فيها بين
مثبتي قاعدة الحسن وبعد ثبوت هذه المقدمات يلزم ان كل فاعل لما حسنه العقل او قبحه مستحق للثواب او العقاب بديهة
اذ هو نتيجة تسليمها وهو التلازم بين الحكمين فان حكم العقل باستحقاق المدح والذم حكم الشرع باستحقاق الثواب والعقاب
وطريق اخر اخصر من هذا وهو ان الواجب العقلي ما كره العقلاء والحكماء تركه ومقتوه والحرام ما مقتوا فعله والله جل شانه
فانه سيدهم وخالقهم فكان الواجب العقلي ما كره الله تعالى تركه والحرام فعله ومعلوم ان كل ما مقته الله يستحق عليه العقاب وليس
الواجب الشرعي الا ما يستحق تاركه العقاب ولا الحرام الشرعي الا ما يستحق فاعله العقاب فكان كل واجب عقلي واجبا شرعيا
وكل حرام حراما ولا يقدح في تحقيق الاستحقاق عروض السقوط لعارض من عفو ونحوه ودعوى دخول تجويز الوقوع في مفهومها
حتى يكون الواجب الشرعي ما يستحق تاركه العقاب ويجوز وقوعه والحرام ما يستحق فاعله ويجوز العقاب في حيز المنع كيف ونحن
لا نعرف في الايجاب والتحريم الا التحتيم ومن البين ان من مقت شيئا منع منه وحتم وبالجملة فزيادة هذا القيد لا نعرفه
سلمنا ولكن نمنع انتفاءه فيما نحن فيه وما او هم نفي العقاب قبل البعثة من اية او رواية ستعرف ما فيه وقد اشتهر
بين الاصحاب كالفاضلين والشهيدين وغيرهم اثبات الاحكام بقاعدة الحسن بناء على هذه الملازمة واعترض عليهم
جمع من متاخري المتاخرين بعد تسليم قاعدة الحسن والاعتراف بداهتها بمنع الملازمة المذكورة واستندوا الى امور
احدها ما دل على توقف التكليف والعقاب على البعثة كما جاء عنهم عم في الاول ان لا تكليف الا بعد بعثة
الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وكقوله عز من قائل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو كان حكم
العقل مستلزما لحكم الشرع لحسن التكليف به والعقاب على مخالفته الثاني ما دل على ان الحجة لا تقوم الا بالرسل
كقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بل قضيته انه لولا الارسال لكانت لهم الحجة عليه تعالى
ولو كان العقل دليلا لكان حجة ولكون لله الحجة وقريب منه ما رواه الكليني في الحسن عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب
فامر فيه ونهى الحديث فانه ظاهر في ان الله تعالى انما يحتج عليهم بما عرفهم فارسل اليهم الرسل وانزل عليهم فيه الكتاب ولو كان
العقل حجة لصح منه ان يحتج به ويؤيده ما جاء من ان اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر
ولو كان في حكم العقل ما يتعلق به لم يعذروا الثالث ما اشتهر عنهم من ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولو صحت
الملازمة لامتنع الحصر وكان الوجه ان يقال او يمنع العقل الرابع ما دل على وجوب الصدور بالاعمال كلها عن

ارباب الشريعة كما روى الكليني في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله
وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من
اهل الايمان الحديث الخامس انه لا ريب في ان الخطاب بما يستقل به العقل لطف فانه مقرب الى الطاعة ومبعد عن المعصية
واللطف عند اهل العدل واجب فيقبح العقاب بدونه ولو ثبتت الملازمة لكان حكم العقل بمنزلة الخطاب ولم يقبح بمجرد
العقاب ولو حسن ترتب العقاب عليه لم يكن الخطاب لطفا واجبا لكنا اثبتنا انه لطف واجب والجواب عن الاول اما الاية
فقد يجوز ان يكون المراد بالتعذيب الاخذ العاجل وانزال العذاب في الدنيا كما نزل لعاد وثمود وقوم لوط وغيرهم كما قال تعالى
في القصص وما كان ربك ليهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا يتلو عليهم اياتنا وقال تعالى وما كان ربك مهلك القرى
بظلم واهلها غافلون اي لم ياتهم الرسل بالشرائع وربما كان هذا هو الظاهر لقوله تعالى بعد واذا اردنا ان نهلك قرية وكم
اهلكنا من القرون من بعد نوح سلمنا ولكن المنفي انما هو وقوع العذاب لا استحقاقه والحكم الشرعي انما هو الثاني لا الاول فان قال
قائل ان لم تدل على نفي الوجوب الشرعي صريحا فقد دلت على نفي لازمه وهو تجويز العقاب على تركه فان من اعتقد وجوب امر
اجاز العقاب على تركه والاخبار يوجب دفع توهم عدم العقاب ولو باخبار الصادق في وجوبه وحينئذ فنفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم سلمنا عليه ذلك فان اعتقاد الوجوب ليس الا الحكم بالاستحقاق ومعلوم ان الحكم بالاستحقاق لا ينافي القطع
بعدم وقوع العقاب لعارض من عفو ونحوه وكفاك شاهدا على ذلك قوله تعالى في الانفال وما كان الله ليعذبهم وانت
فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام الاية فتراه كيف نفى العذاب
مع حكمه اخرا بالاستحقاق وكذا الكلام في جانب الموجب واي بأس في ان يقول هذا واجب لا يجوز تركه وذاك حرام
لا يجوز فعله وتارك الاول وفاعل الثاني مستحق للعقاب لكن كتبت على نفسي ان لا اعاقب الا بعد الاعذار والانذار
وهذا كالتفضل جل شانه فلم يعاجل بالعقاب بل اخره الى يوم القيامة وفتح باب التوبة واقصى ما يمكن ان يقال بعد ذلك
ليس هو بحجة في نفي العذاب من نفي صحة التعذيب والمفروض صحة ان نعذب الا بعد البعثة وهذا ينافي الاستحقاق لاستلزام
الصحة ويجاب بان نفي الصحة باعتبار ما التزم جل شانه على نفسه من الرحمة وان لا يعذب الا بعد الاعذار والانذار ولا يقنع
بواحدة دون اخرى ومن تاول الرسل بالعقل لا يبقى منهما من المشاركة في الهداية والارشاد [illegible] العقل فقد [illegible] ولو
جعل قوله حتى نبعث رسولا كناية عن الاعلام لكان اقرب هذا ولو قيل ان نفي التعذيب قبل البعثة بالنسبة الى الاغراء بالقبيح و
نقض للغرض وهو قبيح فلا بد من تخصيص العذاب المنفي بعذاب الدنيا واجاب الصدر الشريف بانه لو كان اغراء لكان

ما جاء

ما جاء في سعة رحمة الله وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وآله كقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ويدفعه ان اقصى ما جاء في ذلك تجويز العفو واين هذا من الاخبار بعدم جواز التعذيب في ما ساعده عليه تعالى حيث يقول
وما كنا اي ما يصح لنا فنعم لقائل ان يقول الاغراء انما يتحقق لو كان وروده في الفترة اما اذا كان بعد البعثة
وظهور الدعوة فلا فان قلت ان في اهل الدعوة ما هو بمكانة اهل الفترة كمن نأى عن بلاد المسلمين او قرب ولم يتمكن من
الوصول اليهم فاذا لم يعلم امثال هؤلاء بالاحكام وبلغتهم الاية جاء الاغراء قلنا انما يتم هذا لو كان الغاية في
التعذيب هو العلم بالاحكام لكنها في الاية البعثة وما كان هؤلاء ليأخذوا بالاية الا وقد علموا بالبعثة ومتى علموا اجازوا
التعذيب وينتفي الاغراء واما الرواية فالظاهر ان المراد لا تكليف يترتب عليه العقاب الا بعد البيان وقيام
الحجة البالغة بالاعذار والانذار ليكون هلاك من هلك ونجاة من نجى عن بينة ومعلوم ان ذلك لا ينافي الحكم باستحقاق
الثواب والعقاب والاكتفاء بحكم العقل واين مقام العدل من مقام الاحسان والتفضل ثم اقصى ما فيها العموم والدليل
العقلي الدال على الملازمة بين الحكمين المبني على المقدمات الخمس اخص فيحكم فيها كما هو الشان في كل عام وخاص وقد يختص
الحكم فيها بما لم يستقل به العقول ولا يحتاج فيه الا الى البيان وعن الثاني ان قيام الحجة في بعض الامور بمجرد العقل
لشدة الظهور لا يستلزم قيامها به في الدين كله ولا سيما الامور الاخروية كالمعاد والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك
مما يوجب الاعراض عن الدنيا والتوجه الى الله تعالى بين الرغبة والرهبة سلمنا ولكن الغرض قطع المعاذير بحيث لا يبقى لهم
متعلق فانه اذا وكلهم الى ما يصل اليه عقولهم من دون تذكار وانذار والانسان من مظنة الغفلة والنسيان قالوا اغفلنا
لولا ارسلت الينا رسولا منذرا او اقمت لنا علما هاديا وذكرتنا ووعظتنا لما عصينا ورغبنا ورهبنا كما يصنع الاب
الشفيق فلذلك ارسل الرسل مبشرين ومنذرين وانزل الكتب ونصب الائمة ولم يقنع بواحدة دون اخرى لئلا يكون
للناس حجة بعد ذلك ولا يبقى لهم متعلق واما رواية ابن طيار فاول ما فيها منع الحكم لعدم ما يدل عليه والاحتجاج
بشيء لا يستلزم عدم الاحتجاج بغيره واما حصر هذا بالذكر لان الغرض الرد على المرجئة الذين ينفون العقاب عن اهل
الكبائر وان نطق بحرمتها الكتاب وجاء بذلك الرسل سلمنا ولكن عدم الاحتجاج لكونه لا يستلزم عدم صحة الاحتجاج
ولازم الحجة صحته لا وقوعه وبالجملة فقد الزم جل شانه ان لا يحتج الا بعد الاعذار والانذار كما ابى ان يعاقب الا بعد ذلك
تفضلا منه وكرما ثم يجري فيها ما مر من دعوى التخصيص بالدليل العقلي الدال على الملازمة واما اهل الفترة فان
القاه فيما قطعت به العقول من الفروع فكما لغيره في المعارف وذهب الى انها لا تجب الا بعد البعثة [illegible]

الاختلاف مضافا الى ما نقل عنهم من ان الدين لا يصاب بعقول الرجال اللهم الا ان يقتصر في ذلك على ما لا تختلف فيه
الاراء وتدركه العقول بالبديهة كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان دون ما لا يبلغ العقل الى الحكم بحسنه او
قبحه الا بعد طول النظر كما يرجع فيه الناس الى الشارع ويرد على ان ما استنهضناه للملازمة انما ينهض في مثله دون غيره وذلك
ان ما جاز فيه الخطأ على العقل لا يقطع باصابته للواقع فلا يتم المقدمة الثانية من المقدمات الخمس التي سقناها في اثبات
الملازمة وكذا الدليل الثاني انما ينهض فيما ادركه كل حكيم ولم يخف على عاقل ليسمى الواجب عقليا ومن هنا يظهر لك ان ما
يحكم به العقل بواسطة العادة ولو كان بديهيا لا يستلزم حكم الشارع لشدة اختلاف العادات فمن جبل على قبيح
هذا وفي حسنه ومن ناس يحسنون ذلك واخرون يقبحونه وهذا كما ترى بين العرب والعجم ولا سيما الاعراب والاكراد من البادية
في ملابسهم ومراكبهم ومجالسهم ومحاوراتهم ومعاشراتهم واي دخل للاعتقاد في حكم الشارع انما يحكم على الشيء في
نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن عادات الناس سواء كان ذاتيا او عرضيا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب
النافع وقد يدعى اتفاق اهل العقول على قبح مخالفة العادات فيجاد ذكر مثلا كل بين ابناء نوعه حتى العجم بسمهم على
البدوي بين الاعراب ولذلك جاء في الشريعة المنع من لباس الشهرة ونحن نقول بعد تسليم ذلك ان اقصى ما يدركه
منه انه حسن او قبيح عندهم لمكان العادة لا لان كلا في حد ذاته مع قطع النظر عن جريان العادة به او بخلافه واذا كان
هذا اقصى مبلغ الادراك منه فما كان الله تعالى ليخاطبه في فكان ما يعلم منه وما يحكم به فيه انه حسن او قبيح في عاداتهم
دون الواقع وما هو عليه في حد ذاته ان الله يحكم بحسب ما هو عليه او بتبعهم فيحسن ويقبح ويحكم باستحقاق الثواب والعقاب
لان جهته عاداتهم من صفات الواقع حتى يكون لهم في الحقيقة تابعا كلا لا يحكم الا بحسب ما هو عليه من صفة حسن او قبح
وربما ظهر هذا من كلام الشيخ حيث يقول فيما نحكيه عنه وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان يتغير
من حسن الى قبح او من قبح الى حسن على ان ما نشك في حكم العقل فيه واصابته للواقع فالاصل العدم وان بلغ
الى الظن ما لم ينته الى القطع بالبديهة ليقطع على الشارع بالمخالفة او الموافقة وهذا كما يشك في حسن الكذب
للدفاع عن قليل من المال كدرهم او دانق وكذا الكذب اذا شك في بلوغه الى الحظر والمنع من الفعل يحكم فيه بالكراهة و
اباحة الفعل كل ذلك للاصل والمنع من الحكم على الشارع الا مع القطع ومن هنا تعرف ان مطلق حكم العقل و
ان لم يبلغ الى القطع كما هو ظاهر اطلاق الناس غير نافع لان المقصود بالذات انما هو تعرف حكم الشارع وما قام احتمال
وان ضعف فلا قطع على الشارع فان قلت رد الاحكام الشرعية الى الامور المختلفة ليس بعزيز في الشريعة او ليس قد

جعل

جعل اخبار الاحاد مدركا للاحكام مع ما هي عليه من الاختلاف الشديد قلت لم يرد الاحكام الا الى واحد وهو كلام الشارع
والاختلاف انما وقع في تناوله مع انه ضبط للمحصل من قوانين تكشف عنها ابواب التعادل والترجيح على انا
لم نفزع اليها ونعتمد عليها حتى قام على حجيتها قاطع ولو قام مثله فيما نحن فيه لم نتوقف فان قلت اذا اكتفيت في المعارف
الواجبة بالقطع فالك لم تكتف بذلك هاهنا حتى شرطت القطع بالبداهة فكان الخطب في اصول الدين اسهل
عندك منه في الفروع وهل بعد القطع من مطلب قلت انا لا انظر في الحكم على الله تعالى جل شانه بوصف او بحكم
اكثر من القطع لكن العلم بحكمه تعالى من طريق العقل والقطع عليه بانه حاكم لا يتم بمجرد حكم العقل بالحسن او القبح حتى
يكون بالبداهة لينتفي احتمال الخطأ فيه ويقطع بمصادفته للواقع فيقطع بحكم الله تعالى به فان قلت اذا قطعت
بحسن فعل او قبحه ولو بالنظر امتنع لديك مخالفته للواقع والا فلست بقاطع ومتى قطعت بالمطابقة قطعت
بحكم الله تعالى لاستحالة مخالفته للواقع قلت ربما فارك الدليل الى امر والزمك به ثبت او ابيت فتقطع لمكان الدليل لكنك
مع ذلك ما تجوز على نفسك الخطأ في الاستدلال وان بلغ بك الى القطع وهل انت الا كسائر اهل العقول المستقيمة
وانت تجوز الخطأ في نظرهم وان قطعوا بالدليل فهذا ونحوه لا يفضي الى القطع بالواقع وربما قطعت بالشيء لا
تجوز على نفسك الخطأ فيه اما لوضوح الدليل وظهور الامر كما في اثبات الصانع القادر الحكيم بالاثار المحكمة او الوجدان
المدرك حتى لا تجوز على احد خفاءه كادراك الحسن والقبح وهذا هو الذي يفضي الى القطع بحكم الشارع وبالجملة فالمدار
على القطع باصابة الواقع سواء جاءك من البداهة او غيرها وانما اخذنا البداهة واتفاق العقول لظهور التلازم
القطع بالاصابة هناك ولعل ما شرطناه في اثبات الملازمة بين الحكمين من قطع العقل في حكمه باصابة الواقع
هو مراد القوم وان كانت كلمتهم مطلقة بدليل انهم اذا مثلوا فانما يمثلون بما كان من هذا القبيل فان قلت ان
الشيخ قد ادعى الاجماع على الاطلاق فكيف تشترط بعد ذلك الاشتراط قال في العدة افعال المكلف لا تخلو
من ان تكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تخلو من ان تكون واجبة او ندبا او مباحة وكل فعل يعلم جهة قبحه بالعقل
على التفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المحصلين في انه على الحظر وذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجهل وما شاكل
ذلك وما يعلم جهة حسنه ووجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك نحو وجوب رد الوديعة وشكر
المنعم والانصاف وما شاكل ذلك وما يعلم جهة كونه ندبا فلا خلاف ايضا انه على الندب وذلك نحو الاحسان و
التفضل قال وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان تتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن

قوله ع العقل حجة من داخل مع ان قاعدة الحسن ناهضة به لحكم العقل بوجوب شكر المنعم ولا يتم الشكر الا بالمعرفة لمعرفة
ما يليق وما لا يليق فكم من نساء بعد في ام نقصا فالوجه اذن تخصيص العذر بالم ينبه لديهم وينظر عليهم ولعل ما جاء
من ذلك انما جاء في ضعفة العقول من النساء والصبيان ومن لا يستطيع سبيلا الى تعرف الشرائع والسؤال عن
حملة الاديان ومثلهم يرجى لهم النار ويقبح منه ذلك التكليف دون اهل البصائر النافذة من اهل الشرك وعبدة
الاصنام وانما يعذر مثلهم وهم يرون اهل الملل وحملة الاديان ويسمعون صوامع القسيسين والرهبان
كيف لا والارض لا تخلو من حجة وليس بين الفترة الغدائم الحجة من العقول في ظهورها ولو لم يجب السؤال والتعرف و
بذل الجهد الوسع والجد والاجتهاد في تطلب محض الحق وما فيه السلامة ورفع الضرر المظنون والاخذ بالحائطة
لا ينبغي العذر لاهل الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة بل لو لم يجب الاخذ بها او جبه العقول حين الفترة
لم يجب النظر في الاعجاز بعد البعثة اذا قصى ما هناك بعد تسليم قاعدة الحسن ارتكاب ما تقبحه العقول فما بال
العقاب والتخليد في النار لولا ان ما اوجبه العقل يوجبه الله تعالى سلمنا ولكن الصفح عن اهل الفترة انما كان لعدم
تاكد البيان بترادف الحجج فلذلك انه جل شانه على نفسه من الرحمة ان لا يعاقب الا بعد الاعذار والانذار ومعلوم
ان ذلك لا ينافي الحكم بالاستحقاق وعن الثالث بان اقصاه العموم كغيره وهو مخصوص بما دل على الملازمة
وعن الرابع بان ليس قوله وتكون جميع اعماله بدلالة على عموم اثره بل جميع افعاله حتى مقادير حركاته
وسكناته كلا بل هو كناية عن الملازمة والاقتداء به والرجوع اليه فيما يحتاج الى السؤال والاخذ عن غيره من ائمة الضلال
ومثله شايع تقول انا اقتدي بفلان وارجع اليه في جميع اموري والغرض المنع من السفر عند الهجرة واتباع
كل ناعق من غير بصيرة كما يقع لكثير من الناس ممن يحب الخير واهله ويجتهد في العبادة ويكثر من الصدقة لكنه يقتدي بكل امام
ويحب كل فاذا ورد المدينة جاء اليهم اتقى واخذ عنهم كما ياخذ عن غيرهم على ان اطلاق الاعمال ظاهر
في العبادات كما ذكر من الصيام والقيام والحج والصلوة والزكوة ولا مدخل للعقول في مثلها دون ما تقطع
العقول بحسنه او قبحه كبر الوالدين ورد الامانة والاحسان الى الناس وقتل النفوس ونهب الاموال وما كان يجب
على كل مؤمن ان يستأذن الامام فيما كان من هذا القبيل ولا في ضروري العبادات كالصوم والصلوة انما سيق هذا الكلام
كناية عن الايتمام والملازمة كما قلنا وعن الخامس بمنع وجوب كل لطف انما يجب على الله جل شانه ما لم تقم الحجة بدونه
كارسال الرسل وانزال الكتب واقامة الحجج ولو وجب كل لطف لم تقم له مقابلة على احد في ازمان مرتبة في اللطف

الا وفوقها اقوى وان كان ما يفعله جل شانه في اقصى مراتب الحكمة وذلك لانا لا نرتاب في انه تعالى لو جعل كل
منكر للصانع او مكذب للنبي او منهمك في المعاصي بما يكون عبرة وافاض النعم على المؤمنين وصب البلاء على
المنافقين واحيا للناس بعض الاموات يخبرونهم بما عاينوا في عالم البرزخ وجعل الصيام شفاء من كل داء والصلوة
منجحة للسؤال والبيت سطوبا نقلة العقيان ما بين جنات وانهار ورياض وغياض قد انتسك من لدنها الى
السماء عمود من نور ومكن ائمة الدين وارباب الشريعة من اظهار الدعوة واقامة الحدود وامضاء الاحكام ونشر العلوم
لكانوا بذلك اقرب الى الطاعات وادعى الى الانقياد وابعد عن المعاصي فكان ما اهمل من الالطاف الواجبة اكثر مما فعل
وهو تعالى عن ذلك علوا كبيرا كلا بل ذلك كله الطاف زائدة يتفضل بها على من يشاء من عباده حسب ما تقتضيه
المصلحة وتقتضي به الحكمة كما تفضل على ابي ذر بكلام الذئب وعلى — وكما تفضل على كثير
من الناس بان بثا بين اهل الصلاح والتقوى كيف ولو صح ما ذكروه لا نسع ما جرت به عادة الله جل شانه من التكليف
على وجه الابتلاء وربما كان في الابتلاء لطف لناس وبلاء لاخرين بل كل ابتلاء في المؤمن لطف لما فيه من تضاعف الاجر
والاعاء الى الله تعالى ببذل الجهد في السلوك وبذل الجهد في الانزواء عن الدنيا والذي يجب على الله تعالى كما ترا انه لطف
في الطاقة العام من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة ونشر الشرائع المواعظ وضرب العبر والوعد والوعيد
واقامة الحجج وتغير الاحوال وموت الامثال وغير ذلك مما تكل عن حصره الاقلام ما يزيد على الواجب مراتب وربما ظن اللطف
في شره وهو عين البلاء كما اتفق لكثير ممن شاهد المعجزات فذهبت به الى الغلو وارتفاع القول ومن اجاد النظر وجد
ذلك فيما لا يحصى او نقول ان اللطف ما لا يحسن التكليف الا معه وقد قال الاستاد الشريف قدس سره
ان القوم وان عرفوه بانه المقرب المبعد لكنهم انما يريدون ذلك وح فيمنع كون الخطاب فيما يستقل به العقل لطفا عن
تاويلهم ما ظاهره الجبر كقوله تعالى من يهدي الله ومن يضلل باللطف والخذلان ظاهر في الاول سلمنا ان الخطاب
فيما يستقل به العقل لطف واجب يقبح تركه ولكن لا نسلم ان كل لطف واجب يقبح العقاب بدونه بل هو قسمان ما لا تقوم
الحجة الا به كالخطاب فيما لا تدركه العقول وهذا هو الذي يقبح العقاب بدونه وما تقوم الحجة بدونه كالخطاب فيما يستقل به
العقل وهذا لا يقبح العقاب بدونه ولكن مع ذلك يقبح تركه لانه نقض للغرض وبالجملة لا نسلم ان كل ما يقبح تركه يقبح
العقاب بدونه بل نقول انه وهل ان رد الاحكام الشرعية الى عقول الناس وتفويضها اليهم مما يأباه الحكمة على
اجتماع العالم في سائر الاقطار مدى الاعصار على شيء واحدة وذلك انه نقض للغرض لما يقع بين الاراء من

هذا كلامه قلت ليس بصريح في دعوى الاجماع بل ربما كان ظاهرا في خلافه لقوله بين اهل العلم المحصلين على انه انما نفى
الخلاف بينهم فيما علم جهة قبحه او حسنه ولا يبعد تنزيله على ما نزيد بعد قيام الحجة بقرينة المثال ثم ان اراد بغير المحصلين
ما يتناول حملة الاخبار واهل الحديث كما هو ظاهر حسبما جرت به عاداتهم في اطلاق هذه الكلمة لما يرون من المنع من
تقدير الاحكام بالعقول والاراء فمعلوم ان اتفاق المتاخرين بعد تسليمه انما يكشف عن مقالة المعصوم بواسطة
اتفاق من تقدمهم من اهل الحديث وارباب الاصول التي عليها مدار الشيعة المعاصرين للائمة الاطهار ع لا سيما مخالفتهم
خصوصا وقد نقل من بعضهم ما يدل على الخلاف واتمام ما نحن الى الملازمة بالدليل العقلي فيقتصر فيها على ما ينهض له
الدليل فان قلت اخر كلام الشيخ ظاهر فيما قلناه من عدم جريان الملازمة في العاديات التي يقع فيها الاختلاف
بل لا يريد الا ذلك وما كان ليمنع فيما هو من الحسن او القبيح حتى يعلم له الجهة فيه كما في الكذب النافع والصدق الضار
والا لهدم الملازمة ويعتمد عليها في حكم من الاحكام ونحن كثيرا ما نرى الشارع يحسن امرا ويامر به والعقول تقبحه
نعم ان العقول مما يقبح كشف الرؤس في الحر والبرد والمطر والريح على رؤس الاشهاد ولولا ان الله تعالى امر
في الاحرام واقدم عليه مقدم لعابوه وسفهوا رايه وكذا الهرولة ورمي الجمار وامرار الموسى على الراس وطلب المتيمم مع
العلم بعدم الماء ولا ريب في اشتماله على الطاف حكمة وخفاء وجوه الحسن على العقل في التكاليف حتى ذهب الى
الخلاف غير عزيز فكيف يصح بعد هذا كله حديث الملازمة قلت حكم العقل بالقبح فيما ذكر في حيز المنع واي حكمة
ابلغ من الابتلاء بالتسوية بين الشريف والوضيع والحر والعبد والملك والسوقة في الاتيان لا بيته تعالى من كل
فج عميق عراة حفاة شعثا غبرا قد تسربلوا بالخضوع والخشوع والاستكانة ونبذوا الطيب والثياب وراء ظهورهم
وتركوا الاهل والاولاد يضجون بالتوبة ويلبون بالاجابة لبيك يدوا ما هم اليه صائرون وتزودوا وهم ضيوفها
وكذا الكل على من تلك الاعمال وان كان مما ينكر بالنظرة الاولى اذا تامل متدبر على جانب من الحسن تقتضيه
الحكمة ويحكم به العقل ولو لم يكن الا الابتلاء بما يخالف العادات ليعلم المطيع من العاصي لكفى وكيف كان فما لم يعلم
بحسن ما يوجبه الشرع وقبح ما يحظره فما كان ليقطع بقبح ما يحسنه وحسن ما يقبحه وذلك كاف في الباب
فانا لا نتوصل بالعقل الى الحكم الشرعي فلا يقطع بالحكم القسم الثاني من الضرب الاول فصل اصالة النفي
وهي ثلاثة اصل البراءة واصل الاباحة واصل العدم المطلق وذلك ان ما يتعلق في نفسه بالاصل ان كان
هو التكليف بالفعل فذلك اصل البراءة وان كان هو التكليف بالترك فهو اصل الاباحة وان كان امرا اخر من

الكلام في اصل البراءة

وضع وكون هو اصل العدم وجملة القول ان التكليف قد يكون بالواجب والمندوب بمعنى الزام المكلف
وهو التكليف بالفعل وقد يكون بالحرام والمكروه بمعنى نهيه عنه وهو التكليف بالترك وقد يترتب على الوضع
والتوبيخ والتعلق في نفي الاول باصل البراءة فان البراءة تتفق في العرف على الفراغ من التكليف بالواجب
والمندوب ومعنى التعلق بهذا الاصل في نفيهما ان ننفيهما عند عدم ما يدل عليهما وفي نفي الثاني باصل الاباحة
واصل الحل وفي نفي الوضع باصل العدم وفي نفي ما يترتب عليه من التكليف بحسبه فانه لا يخرج عنها فلو اقيل لك
مثلا هذا واجب او مندوب قلت الاصل براءة الذمة واذا قيل هذا الفعل او هذا الشيء حرام قلت الاصل في
الافعال الاباحة وفي الاشياء الحل واذا قيل هذا سبب او شرط او مانع قلت الاصل عدم ذلك والاصل انتفاء
ما يترتب عليه من تكليف وبراءة الذمة عما يقتضيه من ايجاب واباحة ما يستلزم تحريم فكان هناك اصول كما قلنا
اصل البراءة واصل الاباحة واصل العدم ولكل مقام يتعلق به والكلام الان في اصل البراءة وتسمى
البراءة الاصلية فان الاضافة فيه بيانية كما في الامر من اي الاصل الذي هو البراءة والاصل في هذه الثلاثة بمعنى
الراجح اذ لا ريب ان الراجح براءة الذمة من عهدة التكليف لما في الشغل من المؤن لاحتياجه الى وجود الداعي وصدور
التكليف وتعلقه بالمكلف ومن ثم كان الاصل في الاشياء كلها العدم لما في الوجود من المؤنة ثم اصالة براءة الذمة
ورجحان خلوها من التكليف امر مسلم لا يمكن ان يتعلق به في نفي كل تكليف يشك فيه من غير حاجة الى مراعاة الاستصحاب
وهذا القسم من الاستصحاب فان الاستصحاب كما ياتي ان شاء الله عبارة عن الحكم ببقاء ما ظن بقاؤه واحتمل زواله لا ما علم
بقاؤه وقد يراد بالبراءة الاصلية البراءة القديمة قبل حدوث التكاليف ويحتاج في التعلق بهذه الى مراعاة
الاستصحاب وهذا القسم من الاستصحاب اعني استصحاب البراءة الاصلية هو المسمى باستصحاب حال العقل على ما يجري في
بابه والفرق ان البراءة القديمة قطعية لكن استصحابها ظني كسائر اقسام الاستصحاب بخلاف اصل البراءة المسلم
فانه في نفسه ظني وكثيرا ما يتعلق باصل البراءة في اباحة الفعل ومنع الوضع مع ان مبنى الاول على ان
الاصل في الاشياء الاباحة وذلك مقام قد اضطربت فيه الكلمة بخلاف اصل البراءة ومبنى الثاني على ان الاصل
في الاشياء العدم وهو عين ما وجهين سابق ويحتاج الى الاستصحاب ويسلم ولا يحتاج والوجه كما عرفت ان يتعلق
في الاول باصل الاباحة وفي الثاني باصل العدم نعم اصالة النفي واصل العدم صالح لان يتعلق به في الكل
فانه اصل شامل وكيف كان فانما يتعلق بهذه الاصول في نفي الحكم التكليفي او الوضعي عند عدم قيام الدليل

يشتمل عليه وذلك انما يكون بعد حصر الادلة وسبرها وليس معنى التعلق به التعلق بعدم الدليل فان ذلك نحو من الادلة العقلية بل بنفس الاصل نقول في اصل البراءة انا على البراءة من حيث التكليف والشغل وكذا في اصل الاباحة في الفعل او في الشئ على الاباحة حتى يظهر مايدل على التحريم وكذا الكلام في الوضع نقول الاصل في عدم السببية او الشرطية او المانعية حتى يثبت مايدل على ذلك ثم نقول في ذلك كله لكنا سبرنا فلم نعثر على مايدل على ذلك وهذا بخلاف التعلق بعدم الدليل فانك تتمسك ابتداء وبالجملة اذا لم يقم دليل على التكليف او التحريم او الوضع فلك ان تتمسك في نفي الحكم التكليفي او الوضعي تارة بعدم الدليل واخرى بالاصول وان عبر احدهما في التمسك بالاخر من حيث انك لا تتمسك بالاصل الا بعد السبر وعدم الظفر بالدليل ولا بعدم الدليل الا بعد اثبات الاصل بدليل ان من لا يقول باصل الاباحة في الفعل ويذهب الى اصالة الحظر او يقف لا يتعلق في نفي التحريم بعدم الدليل ثم لما كان مفاد هذه الاصول والتعلق بها انما هو الظن ومعلوم ان الظن في نفسه ليس بحجة احتيج في التعلق بشئ منها والاعتماد عليه الى حجة اما اصل البراءة فالحجة عليه من العقل والنقل اما العقل فالحجة على ثبوته بالمعنى الاول اعني كون الاصل في الذمة والذي لا تزال عليه الذمة هو البراءة هو انه لو لم نكن على ذلك لكانت على التكليف والشغل وهو الحرج العظيم الذي دلت على نفيه الاية والرواية بل الاجماع ومن ثبت هذا الاصل لم يحتج في التعلق به الى حجة لاستمراره كما في اصل الاباحة والطهارة والعدم فانا لا نحتاج في هذه الى الكلام في اثباتها فان قلت لم لا نتوقف عن الحكم بالبراءة والحكم بالتكليف كما توقف ناس عن الحكم باباحة الافعال وحظرها قلت ان التوقف هناك يوجب الاحتياط بالترك فكان عملا على الحظر الترك نحتاط بها هنا ايضا ونكلف المكلف بكل ما يحتمل التكليف وهو الحرج العظيم واما بالمعنى الثاني اعني البراءة القديمة فثبوته بديهي وذلك ان قولنا الاصل البراءة بهذا المعنى اي ان لها بل للذمة البراءة مما لا ريب فيه انما الكلام في صحة التعلق به والحجة فيه الاستصحاب اعني استصحاب البراءة السابقة اليقينية اي ان التعلق بها في نفي الاحكام ضرب من التعلق بالاستصحاب وحجيته وبه كما سيأتي في بابه ثابتة من العقل والنقل بل نقول هذا القسم منه وهو المسمى باستصحاب حال العقل مما لا نزاع فيه انما النزاع في استصحاب حال الشرع كما سيأتي مفصلا ان شاء الله واما النقل فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله جل شانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وقوله عز وجل فيما فعل ببدر من اعزاز دينه واعلاء كلمته ونصر اوليائه وقهر اعدائه ليقضي الله امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة

ويحيى من حي عن بينة

ويحيى من حي عن بينة يعني ليكون كفر من كفر وايمان من امن عن وضوح بينة وقيام حجة نعلم ان هذا هو الغرض ولو جاز التكليف من دون بيان لم يكن غرضا الا عن ذلك من نظائرها واما السنة فقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وما رواه الشيخ في اماليه بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي وما روي في العوالي عن الصادق عليه السلام انه قال كل شئ مطلق حتى يرد فيه نص وقول الصادق عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم اي ان الله لا يطالب بما وراء ذلك وقوله في تفسير الاية الاولى حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفي تفسير قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها بين لها ما تأتي وما تترك الى غير ذلك وكذا قوله عليه السلام رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون الحديث وما كان لم يرد الحقيقة لثبوت ذلك فيهم وانما يريد عدم المواخذة فخرج ما فهم واقع استعلامه من الاحكام بالاجماع فان عليه المواخذة كالمعلوم وبقي ما اشتبه موضوعه وما لم يظهر حكمه بعد الفحص وبذل الجهد لا مواخذة فيه فلا تكليف وربما يشكل في هذا الخبر وان لم يكن قادحا في الاستدلال به لما اخبر برفع ذلك عن امته ان في التمدح برفع ذلك عن امته ما يدل على جواز المواخذة به وانه قبيح ورفع ان المواخذة في كثير من ذلك ان لم تحسن عليه ابتداء لم يقبح على التقصير في مقدماته وذلك كالخطأ والنسيان ومن ثم حسن الدعاء برفع المواخذة فيهما كما قال تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولذلك استمرت طرائق العقلاء والحكماء على مواخذة المماليك فيهما وكذلك الحسد والتطير اذ لا قبح في المواخذة عليهما وان كانا من العادات الغالبة لامكان رفعهما بالمزاولة ولعل المراد برفع ما لا يطيقون رفع الاصار وعدم التكليف بالمشاق ومعلوم ان ذلك مما اكرم الله به هذه الامة كما قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ثم ضم الى ذلك ما لا يختص بالمرء دون امته وهو ما لم يعلم لان الغرض بيان مجموع ما رفع ما اختص بها وما لم يختص وربما علم من ذلك قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي وهذا انما يصلح لاثبات اصل الاباحة كما سيأتي وقوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والظاهر ان الحاجب فيما يتعلق الله به من الامور الخاصة كاسرار القدر وتعين وضعها عن العباد عدم تكليفهم بالبحث عنها ومن الغريب تعلق بعضهم بقوله كل شئ يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقوله عليه السلام في خبر اخر كل شئ لك حلال حتى تعلم الحرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك يكون عندك ولعله قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك

او تقوم لك بينة وهو يرى انهما انما جاءا في الاشتباه في الموضوع دون الحكم مع انهما في غير الواجبات والمندوبات واما الاجماع فقد حكاه الاخبارية فضلا عن الاصوليين قال المحقق في اصوله اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية وكذا قال صاحب المعالم وقال الشيخ انه لا خلاف بين العلماء العقلاء انه لم يذهب احد منهم الى اصالة الوجوب حتى يثبت غيره ويستلزم ذلك تكليف ما لا يطاق ظاهر وبطلانه اظهر قال وقد ورد التصريح بانكاره في عدة احاديث ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بما وحصل التحير في نوعها كالعقد والتمام والظهر والجمعة وصلاة الفريضة الى اربع جهات ونحو ذلك هذا كلامه وقال شيخنا في الحدائق وكان من اكابر ائمتهم ان البراءة الاصلية على قسمين احدهما انها عبارة عن نفي الوجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يثبت دليله وهذا القسم مما لا خلاف فيه ولا اشكال في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق للاخبار الدالة على ان ما حجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم والناس في سعة ما لم يعلموا ورفع القلم عن تسعة اشياء منها ما لا يعلمون وثانيهما انها عبارة عن نفي التحريم في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل الاباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل الى ان يثبت دليل تحريمه وهذه هي البراءة الاصلية التي وقع النزاع فيها والعامة كلا واكثر اصحابنا على القول بها والتمسك في نفي الاحكام بها حتى طرحوا في مقابلتها الاخبار الضعيفة في اصطلاحهم بل الاخبار الموثقة كما لا يخفى على من اطلع على كتبهم الاستدلالية كالمسالك والمدارك ثم حكي عن جميع الاخباريين وبعض الاصوليين القول بالتوقف وعن الاخرين القول بالحظر ومن الغريب ما وقع لصاحب الفوائد وليس من مثله بغريب انه بعد ان ذكر تمسك العلماء بالبراءة الاصلية في نفي الحكم الشرعي ونقل عن المحقق ما حكيناه من اطباق العلماء وما مثل به لذلك قال وانا اقول ان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين اما بعد الاكمال وتواتر الاخبار بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وكل واقعة تقع فيها الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا ثم نحو ما اوتي في خلال التحقيق الى ان قال فاذا اضطربت فيه كلمة فتارة يمنع من الاخذ بها تشنيعا على الاصحاب باتباع العامة والاعراض عن اهل الذكر واخرى يأخذ بها من اخبار الائمة متعلقا بمثل قوله رفع القلم الحديث وقوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ثم حكم بان الاشهر في الاطراء على نفسه فلينظر الى مقام الرجل وهل الاخذ بتلك الاخبار الا الاخذ بها ام هل هو ربنا

اليها الا بعد

الكلام في اصل الاباحة

اليها الا بعد قيام الحجة وسطوع البرهان واما اصل الاباحة فلا كلام فيه من جهة الشرع كما ستعرف ان شاء الله وان خفي ذلك على بعضهم وانما وقع الكلام فيه من جهة العقل وجملة القول في ذلك ان ما لا يستقل بادراكه العقل من الافعال فلا كلام في انه في الشريعة على اصل الاباحة لقيام الحجة الشرعية على ذلك وهذه هي التي يريدون بالاباحة الشرعية واما اختلفوا في ثبوتها بحسب العقل مع قطع النظر عما جاء فيها من الشرع ولعل هذا هو الذي ارادوا بقولهم قبل ورود الشرع اي هل في العقل ما يدل على انها على اصل الاباحة كما كان في الشرع ام لا وهذه هي الاباحة العقلية فمن قال ان في العقل ما يدل على ذلك فقد اثبت الاباحة العقلية ومن منع فقد نفاها وكانهم خصوا الخلاف في العقلية بما قبل ورود الشرع لان الشرع انما نظر فيه من اثبتها اباح لهم جميع الافعال ومن نفاها منهم وحيث انقسمت الاباحة بحسب الدليل الى قسمين عقلية وشرعية وكان القسمان مختلفين متفق عليه ومختلف فيه وقع الكلام عليهما في مقامين الاول في العقلية ولنحرر اولا محل النزاع فنقول من الناس من زعم ان النزاع فيما ليس بضروري كالتنفس في الهواء وان ذلك لا كلام في اباحته عندهم لا يجز التكليف بالا يطاق والذي يظهر من كلام السيد والشيخ وغيرهما انه عام مطلقا فانهم جعلوا محل النزاع ما فيه منفعة قال السيد في الذريعة وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم ذهب الى ان ما لا يقوم البدن الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر ثم قال ولا فرق ولا خلاف بين هذه الفرقة يعني اهل الوقف وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن كونه مقدما على محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وحكم بصحته وقال الشيخ في العدة بعد الذي حكيناه عنه من قبل واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هي على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداديين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها على الوقف ويجوز كل واحد من الامرين وينتظر ورود السمع بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي وقال في تفسير قوله

خلق لكم ما فى الارض وقد يستدل بقوله خلق لكم على ان الاشياء التى يصح ان ينتفع بها ولم تجر مجرى المحظورات
فى العقل خلقت فى الاصل مباحة مطلقا لكل احد ان يتناولها وينتفع بها وقريب من هذا ما قال شيخنا ابو على
فى الجوامع وقال الصدر الشريف فيما علق على شرحه وكان من ائمة المتكلمين فمن كفاه ان الخالى عن النفع والمشتمل
على المفسدة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم نفعه وخلوه عن المفسدة كذلك يديها حكم العقل بحسنه على الاستقلال
لما عرفت ان النزاع فيما لا يستقل به العقل فان ما فيه منفعة بلا مفسدة فى فعله ولا تركه هو محل النزاع قطعا والا فلا
محل له اصلا وذلك لان الفعل بالنسبة الى المنفعة والمفسدة لا يخلو من احدى صور اربع اما ان يجتمعا فيه او يرتفعا
او يكون فيه واحدة دون الاخرى والقسمة عقلية دائرة بين النفى والاثبات وقد حكم بان الخالى عن النفع
والمشتمل على المفسدة خارجان وهذا يتناول ثلث صور صورة الاجتماع وصورة انفراد المفسدة عن المنفعة
فلم يبق الا العكس وهو صورة انفراد المنفعة عن المفسدة بان يكون فيه منفعة بلا مفسدة فلو كان هذا ايضا
خارجا عن النزاع لم يبق للنزاع محل والتحقيق ان النزاع ان كان فيما لا يستقل به العقل فالوجه خروج الضرورى
عن النزاع وان كان اختياريا اذ لا يعقل من العدلية النزاع فى مثله والحكم بحظره او التوقف فى شانه لان
العقل ما يدرك حسنه وان كان تصرفا فى مال الغير كما فى الكذب النافع فلا وجه لدعوى حظره حتى يحكم العقل
اللهم الا ان يقول الاصل فى كل فعل وتصرف حتى ما يستقل بحسنه العقل كرد الامانة الحظر لانه تصرف فى مال
الغير ولا يخرج منه الا ما قامت عليه الادلة العقلية لكن الظاهر ان ما يستقل به العقل ولو بوجوه واعتبارات
خارج عن محل النزاع وذلك لان المعتزلة لما علموا حكم ما يستقل العقل بادراك جهات حسنه وقبحه من الافعال
الاختيارية وقسموه بحسبها وحسب مراتبها فى الشدة والضعف الى الاحكام الخمس ارادوا ان يعلموا حكم ما لا يستقل
به العقل من حيث هو مجهول الحال عند العقل اذ لا منافاة بين عدم حكم العقل على شئ مع قطع النظر عن كونه
مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة فشرعوا هذا البحث وعقدوا هذا الباب وكيف كان فهل
المراد بالاباحة والحظر ههنا الواقعيان حتى لا يجوز فى مجهول الحال ان يكون فى الواقع على خلاف الاباحة عند
المبيح او على خلاف الحظر عند الحاظر او هما ظاهريان بمعنى انه يجوز فى كل منهما ان يكون على خلاف الواقع
ظاهر السيد الاول فانه استدل على الاباحة بحصول النفع كما هو المفروض وانتفاء المضرة العاجلة بانتفاء طرق
العلم والظن اليها والاجلة بانها لو كانت لوجب على الله تعالى ان يعلمنا بذلك وهذا الوجه لا يدل على الواقعية

والاكثر بل الكل على تجويز ان يكون ما حكموا عليه بالاباحة او الحظر على صفة تخالف ما حكموا به وذلك بان
يكون ما حكموا بحظره على صفة الحسن وما حكموا باباحته على صفة القبح او صفة الحسن يبلغ الى الوجوب او
الندب بل هم يجوزون ذلك فيما جاءت به الشريعة بغير قاطع فكيف بالمجهول مما لم تصل اليه العقول وقد يجوز
ان نقول انهما واقعيان بمعنى ان من ذهب الى الاباحة يقول ان المجهول الذى هو على هذه الصفة حكمه الاباحة
البتة بمعنى انه تعالى فى نفس الامر والواقع اباح لنا الاقدام على ما لم يبين لنا حكمه ما كان فيه منفعة بلا مضرة
ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل وان كان فى نفس الامر على صفة تقتضى الحظر او الوجوب بحيث لو كلف
به على التفصيل لمنع او الزم ومن يذهب الى الحظر يقول ان هذا المجهول لا يجوز الاقدام عليه البتة وهو محظور فى
نفس الامر بمعنى ان الله تعالى قد حرم علينا فى نفس الامر والواقع ان نقدم على مجهول الحال ما دام مجهولا لدينا وان
كان ذلك المجهول فى نفس الامر على صفة تقتضى الجواز او الوجوب بحيث لو كلفنا به على التفصيل لاباحه او اوجبه
فكانت اباحته وحظره واقعيين لا يجوز ان يكون حكمه فى نفس الامر على خلاف ذلك وما يورد على هذا من
لزوم اجتماع حكمين متناقضين فى الواقع ويجاب بانه لا مانع من كون الشئ مباحا مثلا من حيث كونه مجهول
الحال محظورا من جهة اخرى لكونه فى نفس الامر على صفة تقتضى الحظر بدليل ان العقل لا يبيح والشرع يبيح بل
قد يوجب وطء الاجنبية باعتقاد انها زوجته وان كان فى نفسه على ما هو عليه من القبح لكن اختلاف الجهة اثر
فالتحقيق ان ليس هناك الا حكم واحد وهو ما اقتضاه الجهل وهو الحكم الواقعى لا حكم له واقعا فى الشرع وعند
العقل سواه واما كونه فى نفس الامر على صفة تقتضى خلاف ذلك فوجود الصفة انما يؤثر اذا لم يوجد ما يحول بينها
وبين مقتضاها وذلك انها عند عروض الجهل بالحال تكون فى حكم العدم كما فى الكذب النافع والصدق الضار
وضرب اليتيم للتأديب فان قلت ربما قطعنا فى ترك المجهول بانتفاء المفسدة واحتملناها فى فعله وان كان
مرجوحا بل هذا هو الغالب فى مجهول الحال فكان تركه اولى فيكون مكروها فكيف حكمتم فى المجهول بالاباحة
على الاطلاق قلت الظاهر انهم ارادوا بالاباحة ما يتناول هذا وبالجملة ما قابل الحرام مما عدا الواجب والمندوب
لما عرفت من ان الواجب والمندوب كرد الامانة والاحسان خارجان عن محل النزاع اذا عرفت هذا
فاعلم ان اكثر اصحابنا كالسيد والعلامة وغيرهما ومن المعتزلة البصرية على الاباحة وحجتهم فى ذلك انه نفع
خال عن المفسدة فكان مباحا اما انه نفع فلانه هو المفروض واما انه خال عن المفسدة العاجلة فظاهر واما الاجلة

فلعدم السماع والا لوجب فانه من اعظم الالطاف نفعا وذهب معتزلة بغداد وشاذ منا الى القول بالحظر متعلقين
بتصرف فى مال الغير بغير اذنه ومن قال به فيما يتوقف عليه البقاء كالتنفس فى الهواء يقول انه فى الاصل على الحظر
لكن دل القاطع على الجواز لا فضائه الى الاتلاف الحاصل بالتنفس كما فى الكذب النافع فكان الواجب بحسب العقل
الاقتصار على قدر الضرورة ولكن دل الشرع على الجواز مطلقا والشيخان منا وابو بكر الصيرفى من العامة على التوقف
واحتج عليه الشيخ فى العدة بانه قد ثبت فى العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن المكلف كونه قبيحا
مثل الاقدام على ما يعلم قبحه ثم اعترض بما يتعلق به السيد واجاب بما حاصله انه يجوز اشتمال الاعلام بمفسدة
ذى المفسدة الاجلة والنهى عنه على مفسدة ومن اجاز المكلف ذلك لم يامن الضرر فى ارتكابه وارتكاب غير
مامون الضرر قبيح كارتكاب معلومه ونحن نمنع من حصول المفسدة الا لمه لجميع المكلفين ستر المايوم
الدين متعلقة باكثر الافعال واى مفسدة للمكلفين فى الاعلام المقرب الى الطاعة المبعد عن المفسدة فى ترك
الاعلام بعض ما تميل اليه الطباع وتهش اليه النفوس لظهور النفع وسهولة العمل ولا سيما فى المتبدل المعصية انما هو
الذى ملا البحار وسد الفضاء كالماء والهواء والنبات ومثل ذلك افاعيل العباد وسائر حركاتهم بل ان
كان هناك مفسدة تضمحل فى جنب تلك المنفعة العظمى كما اضمحل مفسدة الالم بضرب اليتيم فى جنب مصلحة التعليم
على ان هذا الوضع فى المحظور كما هو مثله فى الواجب حتى يجب ارتكاب كل فعل لم ينه عنه لجواز ان يكون واجبا
لم يعلم به لان فى الاعلام مفسدة ولا يستلزم من ذلك الا ما فيه شغل لا يتم وتكليف ما لا يطاق وبالجملة
فالاعلام بالواجب والمحظور مما لا يعارضه شئ عند ارباب العقول ولو امكن استغناء العباد عن الاعلام بمجرد
التجويز لامكن استغناؤهم عن الامام لسبق الاعلام بل اوجب بفضله اللطف العام فقد بان قوة القول بالاباحة
فاما ما تعلق به اهل الاباحة ايضا من انه اذا صح ان يخلق الله تعالى الاجسام خالية من الالوان
والطعوم مخلفة لها لابد وان يكون لنفع الغير لاستحالة عود النفع اليه تعالى وقبح الابتداء بالضرر فكانت
مباحة وكان فى العقل ما يدل على الاباحة ففيه انا لا ننكر انها خلقت لالطاف ومصالح ولكن اللطف كما
يكون بتناولها والانتفاع بها كذلك يكون بالامتناع منها مع الحاجة والتوق ليحصل بذلك مزيد الاجر لمكان
الصبر اوليس قد خلق اشياء كثيرة يصح الانتفاع بها وقد حظرها بالسمع فليكن ما لم يسمع من هذا القبيل
الا كان فى الاستدلال بها على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وحكمته ما يغنى عن التنفع او هناك منفعة تعود كالمع

الخبر اعظم من هذه على ان جماعة من اهل العدل يذهبون الى ان الطعوم والارايح تجرى مجرى الالوان فى جواز خلو
الاجسام منها المقام الثانى فى الاباحة الشرعية والدلالة على ان فى الشرع ما يدل على ان الاصل
فى الافعال وسائر الاشياء هو الاباحة والحل حتى يقوم الدليل على الحظر والحجة على ذلك من الكتاب والسنة و
الاجماع اما الكتاب فاى كثيرة منها ما مر فى اصل البراءة وذلك انها لو لم تكن على الاباحة بل كانت على الحظر او
جاز ان تكون عليه لم يكن ضلال من ضل بعد بيان ما يتقى وتجنب وهلاك من هلك وحياة من حيى عن بينة وكان تكليفا
وتهيا من دون اعلام وانباء ومنها قوله عز من قائل خلق لكم ما فى الارض جميعا وذلك انه تعالى امتن على
الناس بان خلق لهم لمنافعهم جميع ما فى الارض ولو لم تكن على الاباحة لم يحسن الامتنان اتراه يمتن بخلق ما حظر
عليهم تناوله وهم بمكان حاجة تميل اليه طباعهم وترتاح نحوه نفوسهم بل كان ذلك بالاستهزاء اشبه وما يق
من ان الاستدلال بها انما يتم بامور ١ كون اللام للاختصاص ٢ كونها للعموم ٣ عموم الانتفاع ونحن وان سلمنا
الاولين لكنا نمنع الثالث لم لا يكون الانتفاع بالشم والاطلاع والنظر والحاصل ان الكلام مخلوق للانتفاع
لكن للانتفاع طرق واين هذا من دعوى جواز التصرف فى كل شئ بكل نحو والذى يدل على ما قلناه انك اذا
فتشت وجدتها كذلك هذا يصلح للاكل وذلك للشرب وذاك للشم يبطله انه لو لم يفوض اليهم امر الانتفاع ولم
ينتفعوا بما لم يبين وجه الانتفاع به فلم يحسن الامتنان بالكل مع ان قضية الاختصاص تفويض امرها اليهم
حتى يهم حيث يعقل من نحو شهرت هذا وعملت لك ولا ينافى ذلك ما جاء من انه خلق للاعتبار اذ لا منافاة
بين الاعتبار والانتفاع كما استفاضت به الاخبار ودل عليه الاعتبار بل نطق به الكتاب المجيد فى مواضع كثيرة
يمتن تارة بجعل الارض مهادا والجبال اوتادا والشمس سراجا والقمر نورا والنجوم لتعلموا عدد السنين والحساب
وانزل الماء من السماء لاحياء الموات وخلق الجنان ملتفة الاغصان وانبات النبات لهم ولانعامهم وخلق
الانعام وتسخيرها لهم فى حمل الاثقال واستخراج الالبان واتخاذ الرياش وغير ذلك وتارة اخرى بالاعتبار
فى ذلك وبذلك نطقت كتب التفسير المعتمدة كالمجمع والجوامع والكشاف والمعالم قال فى الجوامع اى
لاجلكم ولانتفاعكم به فى دنياكم بان تتمتعوا منه بعنوان المطاعم والمراكب والمناكح والمناظر البهجة وفى دينكم
بان تنظروا فيه وما يتضمنه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر الحكيم قال وفى هذا دلالة على ان اصل
الاشياء الاباحة الا ان يمنع الشرع وجاز لكل احد ان يتناولها وينتفع بها وقريب منها ما فى الكشاف

غير انه زاد في المنافع الدينية التذكرة بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الانس واللذة واسباب
الوحشة والمشقة ومنها قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وذلك
انه بعد ان اباح لهم الطيبات حيث قال جل شانه يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا
لله ان كنتم اياه تعبدون اراد ان يبين المحرمات ليظهر عموم الاباحة وليعظم الامتنان ويكون بالحصر دليلا وما حرم
عندنا مما لم يظهر خبثه كالارنب وبعض الاطيار والسموك فالمحرم بالاصالة انما هو ما ذكر في الكتاب المجيد ثم حرم
رسول الله صلى الله عليه وآله اشياء فجرت بها السنة كما ان المحرم بالاصالة من الشرب انما هو الخمر وعاف العصير وكل مسكر فجرت
كما جاء به الاخبار وليس هذا من التخصيص والبيان من قبيل النسخ ومنها قوله تعالى في المائدة حرمت عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم
وما ذبح على النصب مع قوله بعد ذلك في الانعام وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم
عليكم يعني في المائدة وذلك انها تدل على ان المحرم ما فصل في تلك الآية وفيها ايضا دلالة من وجه آخر فانها
تؤذن بان التحريم لا بد فيه من التفصيل من حيث جل شانه انكر عليهم الاعراض عما ليس على تحريمه فلولا ان الاصل فيه
الاباحة لم يتوجه الانكار بل الدلالة حقيقة على الاصل المذكور من هذا الوجه ومنها قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا وذلك انه امتن باباحة الاكل من كل ما في الارض لعموم ما واعتراض كون بان خطا
ب فيه وبان الاذن انما جاء باكل البعض لمكان من التبعيض ان الخطاب وان لم يعم لكن الضرورة قائمة على استواء
المكلفين والتبعيض متعلق بكل نوع نوع لا المجموع كما هو واضح وانما اثره لانه هو الممكن بحسب العادات وما كانوا
ليأكلوا جميع ما في الارض ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به وذلك ان المشركين لما حرموا ما احل الله واحلوا
ما حرم من تلقاء انفسهم وتحكموا في رزق الله وجعلوا منه حراما وحلالا وخصوا به ناسا دون ناس وجعلوا لله نصيبا
كما قص جل شانه عنهم فقال وجعلوا لله مما ذرا من الحرث والانعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان
لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون ثم قال وقالوا هذه انعام وحرث
حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم
بما كانوا يفترون وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه

شركاء

شركاء سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم انكر اولا ما كانوا افتادوه من تحريم ذكور الانعام تارة واناثها اخرى واولا
كيف ما كانت ذكورا واناثا زاعمين ان الله تعالى هو الذي حرمها فقال قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت
عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين ثم ابان ما حرمه مما يكون تناوله فقال جل شانه قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وحصر المحرم في الامور المذكورة فكان اعظم شاهد على ثبوت اصل الاباحة في سائر
الاشياء وفيها موقع آخر للاستشهاد وذلك انه لما اراد بيان الحصر لم يقل لا احرم الآخرة كما قال من قبل قل انما
حرم عليكم الآية بل استدل على الحصر بعدم العثور فيما اوحي اليه على محرم سوى هذه فكان ايذانا بان التحريم انما يثبت
بوحي من الله وان عدم وجدان دليل التحريم كاف في الاباحة وهو ابين شاهد على ان الحل اصل في سائر الاشياء
والحاصل ان في الحصر دلالة وفي الاستدلال على الحصر بعدم العثور دلالة اخرى ثم في هذا الاستدلال دلالة دقيقة
اخرى وهي ان توقف التحريم على الدليل وعدم حاجة الاباحة اليه مما اذعنت له العقول مع قطع النظر عن الشرع
ولم تناكره فانه خطاب لمن لا يتدين بالشرائع ولو كان مقام انكار وكانت الاباحة مما تحتاج الى الدليل كما
يزعم الاخباريون لم يحسن الرد عليهم فيما حرموه بعدم وجود تحريمه فيما اوحي اذ كان لهم ان يقولوا لم لا يكون
ما لم يرد فيه وحي مما الذي دل على اباحته ومنها قوله جل شانه ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين
وذلك انها نزلت كما في الكشاف وغيره في القوم الذين حرموا على انفسهم اللحوم وسلكوا طريق الرهبانية كعثمان
بن مظعون وغيره يقول والله اعلم لا جناح على المؤمنين فيما اصابوا من مستلذات المطاعم اذا ما اتقوا ما حرم
الله منها وثبتوا على الايمان اي لم يتغيروا عما كانوا عليه وازدادوا من العمل الصالح ثم استمروا على التقوى والايمان
ثم استمروا على التقوى على تمادي الايام وانكبوا عليها ملازمين واحسنوا الى الناس بالمواساة وانما اكد
الامر في التقوى لانها اعظم شانا بخلاف الايمان وخاصة مع الاقتران بالاحسان وغرابة على الجاهلية ان
الشرط الاول يتعلق بالزمن الماضي والثاني بالدوام عليه والثالث يختص بمظالم العباد وايراد في الاول في
تخلص الجبارة بانها مختصة بمن جمع الصفات المذكورة واخرى بانها مخصوصة بمن آمن وعمل صالحا قبل نزول الآية
لمضي الفعلين ومرة بانها مخصوصة بالطعام الذي طعموه قبل نزول الآية لقوله فيما طعموا خطا لاتفاق الكلمة
على عدم الفرق بين الجامع للصفات وغيره وقيام الضرورة على استواء الناس في الاحكام وان حلال محمد

بدل
بمظالم العباد

حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة انه يثبت اصل الحل للجامع ويزعم ان الاشياء كانت على ذلك
من قبل ثم نسخ واما الثالث فلا ريب ان المساق من كونه لا نؤاخذ اهل الصلاح بما علموا ولا يمنعهم ما سلكوا
انما هو العموم لا خصوص من مضى ومن ثم يتناول ذلك وان لم يسبق لهم عمل وسؤال واذا اتفق ان سبق قلت
ذلك ولم يلحظ الماضي من حيث هو ماض وانما يندرج في العموم وقد بناه على ما رواه اهل الخلاف من انه لما نزل تحريم
الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر فنزلت والمعنى
لا جناح فيما اكلوا من مال الميسر وشربوا من الخمر ومعنى طعموا ما يتناول الاكل والشرب وتعلق في ذلك ببعض
الجبري عليه وانت خبير بان هذا مخالف لمذهب الامامية فانهم لا يختلفون في ان الخمر ما ابيحت يوما في سائر الملل فضلا
عن ملتنا مع انه مخالف ايضا لما جاء في هذه الآية عن ائمتنا فان المروي في ذلك عنهم ان المراد فيما طعموا من الحلال وشيخنا ابو علي
وان ذكر ذلك في كتابه لكنه لم يرضه قولا وانما رواه عن ابن عباس وانس وبراء بن عازب ومجاهد وقتادة والضحاك اولا ثم حكى
ما ذكرناه ثانيا عكس صاحب الكشاف ثم قال وفي تفسير اهل البيت ع فيما طعموا من الحلال وتلك طريقته تقديم ما هو ذهب
بمذاهب اهل الخلاف وقوله بعد ذلك انها مختصة بالطعام والكلام فيما هو اعم يدفعه ان لا قائل بالفصل اذ كل من ليس هناك
من يجيز تناول كل شيء في الاكل والشرب ثم يمنع من التصرف به في غيرهما من اللمس والشم والاطلاع ونحو ذلك على ان اصل
النزاع انما كان في اثبات اصل الحل فيما يمكن اكله وشربه وقد عرفت ان هذه الكلمة صالحة لها وفي الآية اشكال
اورده المرتضى ره وقال ان المفسرين تشاغلوا بايضاح الوجه في التكرار وظنوا انه هو المشكل وتركوا ما هو اشكل وهو
ان عطف الايمان على الاتقاء قاض بدخوله في شرط نفي الجناح عن المباح وذلك يستلزم ثبوت الجناح على الكافر في
المباح ثم اجاب بوجهين حاصل الاول ان المراد فيما طعموا وغيره من الاعتقاد وغيره وان عدم صحة دخول الايمان
في الشرط دليل على مكان من المحذوف كما قال علفتها تبنا وماء باردا اراد كان الله [illegible] ان مولاه
بات له وفر والثاني ان الايمان ليس بداخل في الشرط حقيقة وانما عطف على الشرط لا شرطا كما في الوجوب قال
وهذا توسع في البلاغة كما في العقل [illegible] وتوضيحه انه لما شرط نفي الجناح بالاتقاء كان قد حكم
بوجوبه وكانه اخذ يقول ان الاتقاء واجب ثم عطف عليه الايمان والعمل الصالح بهذه الملاحظة واما السنة
فاخبار منها قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي امالي الشيخ بسنده عن الصادق ع الاشياء كلها مطلقة
ما لم يرد عليك امر او نهي وفي العوالي عنه ع انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص حسبما في اصول البراءة فمن ان هذا نص

وقوله في ذ

للتابعين

للتابعين وكيف كان فهو صريح في تأصيل هذا الاصل وتخصيصه بالخطابات الشرعية حتى يكون المعنى كل خطاب على ظاهره من
العموم او الاطلاق حتى يرد المخصص او المقيد او ما قبل كمال الشريعة من الزمان او من لم تبلغه احاديث النهي من الشبهات
والامر بالاحتياط او ما يحتمل الوجوب والاباحة خاصة دون التحريم او بما يعم البلوى او بما وقعت الشبهة فيه في موضوع
الحكم دون نفس الحكم كما صنع الاخبارية تعسف واعراض عن الظاهر بل الصريح الى التاويل من غير دليل وكيف حاله على انه
كيف وقد تلقاه العلماء بالقبول وعملوا عليه ومنها ما روى الشيخ في التهذيب عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الجري
والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال يا محمد اقرا هذه الآية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على
طاعم يطعمه قال فقراتها حتى فرغت منها فقال ع انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها
وقد روى هذه الرواية بعينها العياشي عن الصادق ع ووجه الدلالة ان هذا حكم منه ع ونص بان الحرام ما
نص على تحريمه وانه لا يكون الا عن دليل بل فيها دلالة على انحصار المحرمات في الاربعة المذكورة وما يتبعها من كل رجس
كالكلب لمكان العلة المنصوصة وان عموم الآية غير مخصوص لقوله ع ان الحرام ما حرم الله ورسوله فدل على ان الله ورسوله
لم يحرما سوى المذكور ولهذا احتاجا الى الاستثناء فقال ولكنهم الحديث فان قلت حرمة سباع الوحش والطير والارانب
والجري والسموك المذكورة وغير ذلك من انواع الحيوانات مما لا كلام فيه عندنا قلت قد بينا ان المحرم بالاصالة انما هو
هذا ثم عاف رسول الله اشياء فجرت السنة بتحريمها ولا يقدح الاستدلال على اصل الحل بغير ذلك فانه انما كان يدل لانه الخبر
على ان تحريم الاشياء او بعضها ولو على وجه التنزه يحتاج الى الدليل ومنها ما تعلقنا به لاصل البراءة من الاخبار فانها
ناهضة لهذا الاصل واما الاجماع فمن اهل الحق لا اجتهادي بل من طريقة المسلمين بل سائر المليين فانا نقطع
وكل ذي ادراك ان الناس منذ بعث رسول الله ص بل منذ هبط آدم ع لم يؤخذ عليهم الاستيذان من ارباب الشرائع وخواصها
في جميع حركاتهم وسكناتهم وانحاء الاكل والشرب والقيام والقعود والنوم والمشي والركوب والمحاورات والصناعات
وسائر الاعمال بل هم في ذلك كله على ما يشتهون فاما علمهم انهم على ما يشاؤون كما كانوا من قبل الى ان يرد عليهم نهي من قبله
اولا واولاد بل تركهم على ما هم عليه ثم اذا اوحي اليه نهي في شيء اعلمهم به والاول باطل بالضرورة والآخر ان يقرر ان
لا اصل الاباحة اما بالنص او بالتقرير والحق الاخير وانا عرفت هذه المقالة من صاحب الفوائد وتوهم من تاخر عنه كالشيخ
الحر واضرابه فذهب اكثرهم الى التوقف ومنهم من ذهب الى التحريم ظاهرا او سموها الحرمة الظاهرية يريد انا لا نعلم ما هو عليه
في نفس الامر من تحريم او اباحة لكنا نهينا عن الاقدام والحق انهم جميعا [illegible] الحرمة الظاهرية وكيف كان فما قضى

الباقر ع

حجج الاخباري في ابطال اصل الاباحة

ما تعلقوا به في ذلك وجملة ما يشنعون به على الاصحاب ما جاء في المنع من القول بغير علم والنهي عن ارتكاب الشبهة والامر بالاحتياط
كقول الصادق ع في الاول في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برأيك
واياك ان تدين الله تعالى بما لا تعلم وفي اخر انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس
بما لا تعلم وقوله في الثاني في صحيحة جميل الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي المقبولة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ثم قال بعد ذلك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وقد روى هذا البرقي في محاسنه و في تفسيره وغيرهما وفي موثقة
سماعة وقد سأله عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع
يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وقول النبي صلى الله عليه وآله في الثالث فيما رواه الفريقان دع ما يريبك الى
ما لا يريبك وقول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد فيما رواه الشيخ في اماليه والمفيد في مجالسه اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وقول الصادق ع فيما رواه الشهيد خذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا
وفي العوالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة قال سألت الباقر فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
مأثوران عنكم الى ان قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج سألت ابا الحسن عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء
بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال بل عليهما جميعا ويجزي كل منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك
فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وفي خبر عبد الله بن وضاح
قال كتبت الى العبد الصالح يتوارى القرص ويقبل الليل وتغيب عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا
المؤذن فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب وتأخذ بالحائطة لدينك قالوا وهذه الاخبار وان اختلفت مواردها لكنها متفقة في المنع عن الاقدام
على ما اشتبه امره ولم يعرف حكمه وما لا نص فيه كذلك لاتفاق الكل على ان حكمه في نفس الامر غير معلوم وانما اباحه قوم
ومنعه قوم عملا بالاصل مع تجويز كل منهما ان يكون في الواقع على خلاف ما يقولون ويرون ان ما لا نص فيه لم

يرد

يرد فيه خبر وان دل عليه بما لم يحتج عندهم في عداد الادلة كمفهوم الخطاب والاستصحاب وسائر ابواب الملازمات بل وظاهر
الكتاب عندهم من المتشابه وما تعارض فيه نصان متكافئان وان كان عندهم من الشبهات ايضا الا انهم اجازوا في
هذا النوع من الشبهة العمل باحدهما لما جاء في التخيير والاخذ بايهما شاء من باب التسليم عند انقطاع الترجيح وما علم حكمه و
كان الاشتباه في موضوعه فلا كلام في اباحته لورود الاخبار الصريحة في ذلك ثم استثنى من ذلك مسألة الانائين
للنص ايضا وانت بحمد الله قد رأيت كيف صدرنا تأصيل هذا الاصل عن الادلة العقلية والنقلية
من الآيات ما لم يرد فيه شيء فهو على الاباحة كما قال ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وان جاز ان يكون في نفس الامر
على خلاف ذلك فبعد ذلك كله اي اشتباه وقول بغير علم اين هذا كله من مقام الاحتياط وهذا التعلق بذلك علينا الا كالمرجوف
وحيث اما الاول فلنا من هذا الذي يجيز الافتاء بغير علم او ان يدين الله تعالى ويعبده بالباطل الا من هو ممن كان
يركبه ائمة الضلال والمبتدعة لاختلاف الآراء بوسوسة الاهواء حتى انا فواعل السبعين بكل باب قياس موقوف وفي
كل بدعة ضلالة واما الثاني فالشبهة تكون على انحاء احدها ما يقع في الاعتقاد وهذا لا يجب الوقوف
عنده بل يجب بذل الجهد في ازالتها والانتقال عنها الى روح اليقين فانها التي ربما افضى الى الشرك وهو قوله ع
من شك او ظن فاقام فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة الثاني ما يقع في الاحكام الشرعية كاشتباه الحكم
في عصير التمر مثلا هل هو حلال او حرام وفي بول الخفاش هل هو طاهر ام نجس والاشتباه في الاحكام التكليفية حتى
يشك في التكليف هل هو واجب او مندوب وفي الفعل والشيء هل هو مباح او حرام والوضعية حتى يشك
في السببية او الشرطية او المانعية الى غير ان يحصى الثالث ما يقع في الموضوع وذلك كما تجهل ان هذا الماء
او هذا الدبس او غيرهما من المائعات وغيرها هل هو طاهر او نجس وهذا المأكول الذي يباع في السوق هل هو حلال ام
سرقة وهذه المرأة التي تريد نكاحها هل هي اجنبية ام رضيعة وهكذا وقد عرفت ان في الاول ولا نزاع في الاخير
وانه على اصل الاباحة والحل نعم اذا اشتبه المحظور في المحصور امتنع تناوله وتلك مسألة الانائين اما اذا كان
فيما لا ينحصر عرفا فهو على الاصل ايضا وكلاهما اجماعي فلم يبق الا الاشتباه في الحكم وهو على ضربين احدهما ما لا نص فيه
والاخر ما تعارضت فيه النصوص وليس كل ما قام فيه احتمال شبهة انما الشبهة ما ظهر فيه جهتا منع واباحة حتى
تدع الناظر بين اقدام واحجام كما في اشتباه المحظور في المحصور وتعارض الخبرين المتكافئين وفي هذا الاخير جاء
ما جاء في المقبولة والموثقة ونحوهما على انهم اذنوا فيه بالاخذ بايهما شاء من باب التسليم لما في الارجاء من المشقة وحيث

لا يكن التأخير واحتيج الى العمل فلا كلام في التخيير كما نطقت به رواية الاحتجاج عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله
وقلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالعمل والاخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك قال قلت لا بد
ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة ومن هنا ذهب اصحابنا الى التخيير عند التكافؤ لان الغاية في
الارجاء هو الرجوع اليهم ع وقد امتنعت مع ما جاء من التخيير على الاطلاق وعند الحاجة اي وكيف كان
فما نحن فيه خارج عن هذه الاقسام كلها وذلك لان كلامنا في غير المنصوص مما قام فيه احتمال الحظر والاباحة
وقد عرفت قيام الادلة على اباحته ظاهرا وان احتمل كلا الامرين واقعا مع ان اسم الشبهة لا يطلق على مثله
لعدم تعارض الجهتين فيه على ان ما جاء في الشبهة هذا الذي تعلقوا به غير ظاهر في المنع والتحريم لخلوه من مخرج الالزام
والتنصيص وعامة ما يرشد الى ذلك قول علي ع فيما في النهج حاكيا عنه لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقول الصادق
فيما رواه الصدوق في الخصال بسنده اورع الناس من وقف عند الشبهة وقول ابي جعفر ع قال جدي رسول الله ص
حلالي حلال الى يوم القيامة وحرامي حرام الى يوم القيامة الا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما لكم في سيرتي
وسنتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته وعرضه ومن تلبس
بها ووقع فيها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل
ملك حمى وان حمى الله عز وجل محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه الخبر وقوله لكل ملك حمى وحمى الله عز وجل حلاله
وحرامه والشبهات بين ذلك وقال ومن رعى قرب الحمى نازعته نفسه ان يرعاها في الحمى وهم كما ترى ظاهر في ان
الشبهات على الاصل وانما ندب الى التجنب عنها مخافة ان يتخطى الى الحرام البين وهو المراد بقولهم ع وقع في المحرمات
من حيث لا يعلم وذلك لقرب ما بينهما اعني به نفسه من حيث لا يشعر لا ان المحرم نفس الشبهة لمكان الاحتمال
وهذا كما ترى من لم يتورع عن تناول جوائز الظلمة مع الجهل بحالها وانها لمباحة اجماعا نازعته نفسه الى تناول
ما يعلم خبثه ثم ترقى حتى لا يبالي بكل ما اصاب والذي يؤيد ذلك ان كثيرا ما يطلق اسم الشبهة ويحذر عن
الارتكاب ويؤمر بالتجنب عند وقوع الاشتباه في الموضوع مع انها على اصل الاباحة بالاجماع وهو قول امير
المؤمنين ع لعثمان بن حنيف انظر فيما تقضمه فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه
واما الثالث فالاحتياط انما يكون في مقام الاشتباه حيث يخاف الوقوع في المحذور من ترك واجب او
ارتكاب محرم فيؤخذ بما فيه الثقة وما يخرج عن العهدة على جميع الوجوه كما في مسألتي الصيد والغروب وذلك

لان

لان الذمة فيهما قد شغلت في الاول بجزاء ولكن لا يدري هل هو واحد ام اثنان وفي الثانية باكمال النهار في الصوم
وايقاع الصلوة في الليل وقد شك هل كمل النهار ودخل الليل او لا فلا بد من البراءة اليقينية فان قلت الاتيان
بالزائد في مسألة الصيد باصل البراءة قلت ان مثل هذا المقام مقام تردد وذلك ان وحدة الصيد تقتضي وحدة الجزاء
وتعدد القاتل باعتبار ان الجزاء عقوبة تقتضي تعدد الجزاء واصل البراءة انما يحسن التعلق به حيث لا تردد والمناسب
للتردد الاحتياط كما قال ع وليس التردد مانعا من التعلق بالاصل بل مرجح للاخذ بالحائطة فان التردد من مقامات
وكما في تعارض الاخبار فانه مقام اشتباه في الحكم واين هذا مما قامت عليه الادلة عقلية ونقلية على
ان ما جاء في الاحتياط ظاهر في الاستحباب ايضا كما يجري في مثل الشهادة هذا وربما اشتبه على بعض هؤلاء الاخبارية والعامية
متعلقا بانه تصرف في مال الغير فيكون حراما ثم ليت شعري كيف سوغوا لانفسهم ارتكاب هذه الاقاويل وهم يرون
النصوص والناس كلهم على خلافها هذا الصدوق يقول في الباب الذي عقده للقول بالاباحة اعتقادنا في
ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها شيء منها نهي وهو كما ترى ظاهر في ان تلك مقالة الامامية ان الحق
ترك الكتاب والسنة وطريقة الاصحاب وسائر المسلمين وقضاء الحكمة وحكم العقل لتأويل بعض الاخبار على خروجها
من غير بصيرة ومن الغريب ما توهمه على الشيخين من القول بالوقف مستأنسين بذلك انما توقفا في الاباحة
العقلية دون الشرعية كما هو صريح العدة واما اصل العدم فلا يخص الاحكام بل يتناول سائر
الممكنات والمجعولات في تأصيله على الاطلاق استصحاب العدم السابق المقطوع في كل حادث ولا ريب
ان كل ما شك في حدوثه فالراجح فيه هو العدم وفي الشرعيات هذا مع مر في اصل البراءة واصل الاباحة وذلك لان
التعلق بالاول في نفي التكليف بالواجب والمندوب وهو اصل البراءة او في التحريم او الكراهة في الافعال وهو اصل
الاباحة او في نفي الوضع والتقرير فيما شك في سببيته شرعا او شرطيته او مانعيته ومرجع نفيها الى تلك الاحكام
المترتبة عليها فكل ما يتعلق به في نفي الاحكام يتعلق به في نفي هذه الامور واما التعلق به في نفي موضوعات
الاحكام لكون هذا الجلد مذكى فمرجعه الى الاول عن استصحاب العدم السابق كاستصحاب عدم التذكية هنا فانها
لم تكن من قبل قطعا فيستصحب عدمها حتى يثبت وجودها وقد شرط صاحب الوافية في التعلق باصل العدم
اصل البراءة كان او غيره شرائط ثلثة احدها ان لا يلزم من الاثبات حكم وتكليف فلا يلزم الحكم بلا دليل
وتعلق في ذلك بان حجيته انما جاءت من قبل انه لولا البناء على اصالة النفي للزم تكليف الغافل وانه قبيح وفي

الكلام في اصالة العدم

في اشتراط صاحب الوافية للعمل بالبراءة

فيقدر بقدره ولا يتجاوز به عن مورده ولا يستدل به الا على النجس ويبنى على ذلك المنع من التعلق في اباحة احد الانائين باصالة
عدم وجوب اجتنابه لاستلزامه وجوب اجتناب الاخر وفي الحكم بنجاسة الماء الملاقي للنجاسة المشكوك في كريته باصالة عدم
بلوغه كرا لاستلزامه وجوب اجتنابه ونحن نقول لا ريب ان اصل العدم لا يصلح لاثبات الاحكام ابتداء وانما يفعل
ثبوتها به تبعا وذلك كما نفي باصل العدم عروض النجاسة لما علم طهارته فيتبعه احكام الطاهر كوجوب الستر بالثوب والطهارة
بالماء وحرمة اتلافهما مع الحاجة اليهما في الصلوة واستحباب التجديد بالماء وجواز شربه ونحو ذلك وكذا اذا نفيت
به عروض الطهارة عما علم نجاسته فتتبعه احكام النجس وكذا اذا نفي الفسق عمن علمت عدالته والعدالة عمن علم فسقه
وكل نقيض عما علم ثبوت النقيض الاخر فيه وتتبع الثابت احكامه وكذا الكلام في جميع ما يثبت بالاستصحاب
اذا اثبته باصل العدم بل التحقيق انك لم تثبت باصل العدم شيئا اصلا لا الاحكام الثابتة ولا موضوعها المتبوع
لسبق ثبوته وانما نفيت به نقيضه وعروض ما يغيره فتحقق بقاؤه على ما كان عليه وتبعه احكامه فلم يكن لاصل العدم
اثر سوى نفي ما شك في ثبوته وعروضه اذا عرفت هذا تبين لك ان لا مانع من ثبوت الاحكام التبعية بواسطة
اصل العدم وان ذلك ليس بخارج عما اصل له هذا الاصل وقام عليه دليله وما ذكر من المثالين من هذا القبيل فلا
باس في التعلق فيهما باصل العدم الا ان يمنع مانع من خارج كما في مسألة الانائين على ان التعلق باصل العدم
في الحكم بطهارة احد الانائين لا يستلزم الحكم بنجاسة الاخر بل كما سوغ لك اصل العدم تناول احدهما كذلك يسوغ
لغيرك تناول الاخر اعني ما هناك انه لا يجوز لمن استعمل احدهما ان يستعمل الاخر للقطع باستعمال النجس ح لا لان
التعلق باصل العدم في احدهما افضى الى الحكم بنجاسة الاخر ووجوب اجتنابه وحرمة استعماله وبالجملة
فامتناع استعمال احد الانائين لم يكن لامتناع التعلق فيه باصل العدم من حيث انه لا طريق الى الاستعمال بعد
تحقق الاشتباه الا التعلق باصل العدم وانما المانع قيام الحجة الشرعية على المنع في خصوص هذا الباب وهو
كل محظور اشتبه في محصور للنص المؤيد بعمل الاصحاب والاجماع الذي حكاه جماعة فان المناقشة في ذلك انما
عرفت من صاحب المدارك وهو مسبوق بالاجماع ودليل العقل المبني على باب المقدمة وذلك ان اجتناب النجس
واجب وهو لا يتم الا باجتنابها وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومنع كلية الكبرى كما في المدارك
بعد قيام الادلة على وجوب اجتناب النجس على الاطلاق لا وجه له وعدم الفرق بين المحصور وغيره مجازفة وسقوط
حكم الجنابة في واجدي المني على الثوب المشترك لا يجديه بعد قيام الدليل هناك على المنع وبقاء ذلك على الاصل

واما

واغرب شيء منعه من التعلق بالاصل في المثال الثاني وهو تعلق الاخر مثلا بشك في بلوغه كرا فينفي بالاصل وفي
عروض النجاسة له فيبقى ويقدر زوال كريته بعد ثبوتها فيبقى وهكذا ان كان ترتب مثل هذا الحكم عن وجوب اجتناب
الماء في المثال مانعا من التعلق باصل العدم فما من مقام يتعلق فيه باصل العدم الا ويترتب عليه هذا ومثله فليمنع من اجرائه
واغرب من هذا ما انتقده على الفقهاء من تعلقهم في نفي تداخل الاسباب باصل العدم قال وبعد التامل يظهر
رجوعه الى ادعاء اصالة الوجود ويدل على ذلك ان استدلالهم باصل العدم على نفي التداخل الذي هو عبارة عن الاكتفاء
بواحد من مقتضيات الاسباب من الباقي يتفرع على ادعاء ان الاصل في مقتضيات الاسباب ان تكون على حسب اسبابها
لكل سبب مسببه وانت خبير بان هذا الاصل ثابت من قبل فان كل ما دل على اقتضاء الاسباب للمسببات
بل لكل للسببية الا ذلك اقتضى ما هناك ان من الناس من توهم الاكتفاء بواحد من المسببات فردوه بان دعوى الاكتفاء
على خلاف الاصل والاصل عدمه لما علم من ان الاصل في كل سبب اقتضاء مسببه قضاء لحق السببية فلا بد في اثباته
من دليل ولا دليل فكان اقصى ما في التعلق باصل العدم الذي هو عن اقتضاء كل سبب مسببه وعلى كل تقدير علمه
واين هذا من دعوى اصالة الوجود سلمنا باعتبار ان الاقتضاء يستدعي الالزام بايجاد المسبب عند وجود السبب لكن
المنكر انما هو دعوى اصالة الوجود لما لم يعلم وجوده لا لما علم وجود سببه الشرط الثاني من الشرائط الثلث التي
ذكرها ان لا يتضرر بسبب التمسك بالاصل مسلم او من في حكمه فاذا فتح انسان قفص طائر لغيره فطار او حبس شاة الغير
فمات ولدها او امسك رجلا ومنعه حتى ذهبت دابته وضلت عليه او نحو ذلك لم يصلح التمسك في مثله ببراءة
الذمة لاحتمال اندراجه فيما يدل على حكم من اتلف مالا لغيره او في نحو لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اذ ليس
المراد الحقيقة لثبوت الضرر قطعا وانما الغرض المنع من الاقامة عليه وذلك بان يجبر المضرور بدفع قيمة ما تلف اليه
ان كان الضرر بالاتلاف او بتعزير الفاعل لتشفى غليله ان كان بغيره فكانه قال اذا ادخل احدكم على صاحبه
ضررا جبره ونفي ضرره بالاصل للعلم بعدم الضرر وهو هنا مفقود لاحتمال اندراجه في عموم خبر الضرار وما جاء
في ضمان المتلف بل القطع هنا حاصل بتعلق حكم شرعي بالضار غاية ما هناك انه مجمل لا نعلم هل هو الضمان و
التعزير او احد الامرين فوجب عليه تحصيل العلم بالبراءة وجواز في مثل هذه الحال غير معلوم فمن ثم لم يجز للحاكم نفي
الحكم اخذا باصل البراءة لانتفاء شرطه باحتمال الاندراج في عموم النص ولا اثباته لعدم القطع بالاندراج ووجب
على الفاعل الصلح لتحصيل يقين البراءة ونحن نقول ان مجرد اقتضاء التمسك بالاصل الاقامة على الضرر

التمسك بالاصل ظ

الضرر ظ

لا يمنع من التعلق به قيل لي اذا كنت في ركب فقلت لهم ها هو العدو وقد دهمكم بالاقبال لكم فاخذوا بالفرار والرفق
متعلقات فتكت هذه والمرتق عنها وعثرت تلك فانكسرت يدها وارتقت احمال الزيت ثم بان ان لا عدو او سلك
سائل عن ماء ولا في نجاسته هل هو كر فزعمت عليه انه كر فاستعمله في ادهان وادباس ثم ظهر انه اقل وفسدت عليه الحال
واذا استودعت اناء فاتهمته انه فذهب بالامانة انزلك تضمن لهؤلاء ما تسبب من تلافه والناس في مثله مجمعون
على عدم الضمان للاصل واقصى ما على المخبر الاثم واستحقاق التعزير ان كان قاصدا الى الكذب انما يضمن
المسبب اذا كان السبب اقوى من شانه الاتلاف بشرط مباشرة غير الضعيف في غير القتل وذلك فيما ذكرناه غير ثابت
ثم نقول انا لا نعرف مانعا من التعلق بالاصل سوى قيام الدليل الدال على الحكم المخالف له من نص او غيره ولو
عموما فان كان خبر الضرار او ما جاء في ضمان المتلف متناولا لهذه الامثلة التي ذكرها فلا كلام في امتناع التمسك
بالاصل ولكن لا يتجه عد ذلك في الشرائط ومن هذا الذي توهم جواز التعلق بالاصل مع ورود النص المخالف
ثم لا وجه لتخصيص هذه الامثلة بالذكر بل كل ما خالف حكمه الاصل للدليل من عبادة او معاملة كذلك و
ان لم يكن متناولا لها فلا مانع من التمسك بالاصل واحتمال التناول لا يغني في الدلالة على الحكم المخالف وكيف
كان فلا وجه للتوقف في الحكم فانه على الاول يجب الحكم بالمخالف وعلى الثاني ينفيه على ان تناول خبر الضرار
للامثلة الثلاثة مما لا يكاد يظهر ولا سيما الاول بل هو مندرج فيما جاء في ضمان المتلف لصدق اسم المتلف عليه
كمن حل وكاء الزق وذلك لم يختلفوا في ضمان مثله لتسببه بما من شانه الاتلاف وقد قطعوا بان من اطلق
المديون من يد الغريم او القاتل من يد ولي المقتول لزمه احضاره او اداء ما عليه من دين او دية وح فان كان خبر
الضرار دالا على وجوب الجبران لزم ذلك في المواطن الثلاثة من غير توقف وانهدم الاصل لكن القوم ما ترددوا دون
في كثير مما يندرج فيه كما ترددوا في ضمان من غصب دابة فمات ولدها جوعا او شبهها فتلف ومن حبس صاحب الماشية
عن حراستها فاتفق تلفها ومن فتح ظرفا جامدا فاذابته الشمس فسال بل رجح المحقق ره عدم الضمان في
الاخير من حيث ان الشمس كالمباشر ومن المحققين في الاولين بل قطعوا بالعدم في المنع من امساك الدابة المرسلة
وحكوا في ذلك الاجماع وكانهم انما عقلوا من خبر الضرار الاخبار بحرمة المضارة والنهي عنها ثم نصا بالجابر
عليه ظلما لغيرهم من اضرار الرجال بيتامى النساء وذكور الورثة باناثهم واولياء المقتول لعشيرة القاتل ونحو ذلك
ولا ملازمة بين التحريم ولزوم الضمان لدورانه مدار تحقق الاتلاف وصدق الاسم ولم يعقلوا منه ما عقل والا

لقطعوا

لقطعوا بالضمان في ذلك كله وتعلقوا به وبالجملة فانما عرف التعلق بهذا الخبر بين متاخري المتاخرين ولعل ما ذكر
صاحب الوافية في اشتراط هذا الشرط انما كان من تردد القوم في هذه المواطن لكنك عرفت انهم ما يقطعون بها
بالضمان تارة كما في مثاله الاول وبعدمه اخرى كما في الاخر فان قلت لعله انما منع في مثله من الاخذ بالاصل
واوجب التوقف لاحتمال خبر الضرار للمعنيين قلت انما بني على المعنى الذي ذكره ولم يلتفت الا الى ما ذكرناه على
انه من قام الاحتمال بطل التعلق الا ان يكون ظاهرا في احدهما وح فينهدم الاصل ولا توقف فان قلت
اولست اذا شككت في وجود المخصص امتنع عليك الاخذ بالعام حتى تتفحص ويترجح لديك العدم وليس العموم
باسوء حالا من الاصل كيف والعموم خطاب ومرجع الاخذ بالاصل الى عدم الدليل فكيف يصح التمسك مع الشك
في النص بل ينبغي ان لا ناخذ به حتى نقطع بانتفاء النص قلت فرق بين الشك في وجود النص وبين الشك
في كون النص متناولا لمحل النزاع والمانع من الاخذ بالاصل انما هو الاول وذلك انما يكون عند عدم الفحص او الصبر
وهذا بخلاف الثاني فانه لا يصلح للمنع لعدم كون المحتمل دليلا فكيف يكون رافعا للاصل ودعوى القطع بتعلق حكم شرعي بالضار
لا تمنعها لكنها لا تنافي في براءة الذمة لجواز ان يكون ذلك الحكم الذي يترتب عليه الاضرار هو استحقاق التعزير والمخاطب به
حاكم الشرع وقوله ان جواز التمسك بالاصل في هذه الحال غير معلوم يدفعه ان ما دل على التمسك به من عقل ونقل من كتاب
او سنة او اجماع انما دل على وجوب التمسك على الاطلاق الا ان ينهض دليل على الخلاف والاحتمال ليس بدليل
واستدل له بعد ذلك على اعتبار هذا الشرط بما جاء في المنع من القول بغير العلم ببطلان التمسك بالاصل
عند عدم قيام الدليل قول بما علم من الادلة الدالة على حجية الاصل وقوله ان الاضرار الذي فعل انما هو جهة كونه غافلا عن
غافل فلو كلف لم يكن تكليفا للغافل ولا علمه بحو باخطا فان اقصى ما حدث بالاضرار احتمال التكليف وهو لا يوجب العلم
بخصوص التكليف ولا يفرق العقلاء عند التحين بتكليفه من دون بيان ولا يكون تكليف غافل فان قلت ان المنع
من الاضرار مما تعاضد عليه العقل والشرع ويتبعه لزوم التدارك بحسب الامكان فان كان بالاتلاف جبر بالضمان وان
كان بغيره فبتعزير الحاكم واعتذار الفاعل والتماس العفو قلت اذا كان الاتلاف بالمباشرة والتسبيب بما من شانه ذلك
فلا كلام في لزوم الضمان ويكون هذا حاكما على الاصل في دماله لا لان اقتضاء التوقف وان كان بالتسبيب بما ليس من شانه
ذلك واتفق ان تلف كالامثلة التي مثلنا والاخير منها مثل منعنا تعاضدهما على لزوم الضمان بل الادلة الشرعية
ناطقة في كثير منها بعدم لزومه وانما يقع التردد حيث يتردد في المتشابهة او في وجود المباشر مع السبب كما في مثال

الدهر الكابد والحق انه ينبغي في مقام الزهد الاحتياط بالصلح الشرط الثالث ان لا يكون الام المتمسك فيه بالاصل
جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك لو وقع الخلاف في صلوة ظهر اي ركعتان مثلا او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى هذا القياس
بل كل نص يجب فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه مفهوما
معلوما بالاصل بل بالنص وحاصله ان عدم التعرض لبيان الجزء المختلف فيه في محل النزاع هو الدليل على نفيه
لا اصل البراءة وفيه ان قيام الدليل على شيء لا يمنع من الاستدلال عليه باخر فكيف يجعل عدم نهوض الدليل شرطا
للتمسك بالاصل وقد احتج الاستاد سلمه الله في الزام هذه الشرائط غير انه جعل الثالث موجبا اخر فقال
الثالث ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مركبة فانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن التمسك في النفي
بالاصل والا فلا يمكن ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني فلا يرتفع بمجرد الاحتمال الا ان يقال لا نسلم اشتغالها بازيد
من القدر اليقيني الذي ثبت بالاجماع او غيره والجواب ان التكليف اذا وقع بالاتيان بفعل مجمل فان لم يمكن
الاتيان به فلا تكليف به قطعا وان امكن بارتكاب مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف ح فالمقتضي
موجود والمانع مفقود ومحصوله انه لا يجوز التمسك بالاصل في نفي الجزء المشكوك فيه من العبادة المركبة التي
علم التكليف بها في الجملة سواء نص فيها على بعض الاجزاء ام لم ينص ولم يعلم سوى التكليف بالمجمل وذلك لتعلق
الاوامر بهذه العبادات مجملة فقد شغلت الذمة باداءها على ما هي عليه في نفس الامر ولا يتم ذلك الا بالاتيان بكل
جزء محتمل فوجب من باب المقدمة فكيف يجوز مع ذلك نفيه والتمسك بالاصل وهل التمسك ح الا في مقابلة
النص ومرجوله ان الخطاب بالمجمل وارد على الاصل كالعموم فيهدمه ولا يجوز التمسك وانت تعلم ان هذه
الدعوى في حيز المنع فانا على اصل البراءة واقصى ما ورد علينا هذا المجمل كاقيموا الصلوة وكتب عليكم الصيام
فان جاء فيه بيان ولم يعثر بعد الفحص على غيره فالتكليف بما جاء وذلك هو البيان وما على المكلف بعد بذل
الجهد من ان ياخذ بما وصل اليه كما في ساير الاحكام وان تعارض فيه البيان فالترجيح ان امكن والا فالتخيير
وان لم يات بيان اصلا فهنالك لا احتياط على تفصيل ثم تخصيصهما بجزء العبادة لا يظهر له وجه بل يقتضي
جريانها ان يجعل محل النزاع حيثما يقع التكليف اولا بمجمل وان لم يكن عبادة وجملة القول في ذلك
ان اقصى ما تعلق به الاستاد واتباعه في هذا الباب ان التكليف يجب ما تعلق به فاذا تعلق باسم الجنس كان
التكليف تمام الماهية وان اسماء العبادات انما وضعت للصحيح مع ان التكليف انما يكون بالصحيح ومعلوم

ان لا تكليف الا بجميع الاجزاء ولا صحة الا بذلك وباجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ثم اذا كان الجنس المعلق
مجملا لم يعقل الخروج عن عهدة التكليف الا بالاتيان بكل جزء محتمل ومراعاة كل شرط والتجنب عن كل مانع فيجب
ذلك كله من باب المقدمة لتوقف يقين البراءة عليه حتى اشتهر فيهم ان كل ما شك في جزئيته فهو جزء وكل ما
شك في شرطيته فهو شرط او في مانعيته فهو مانع ونحن نقول اولا ان الغرض من الخطاب بالمجمل اولا قبل
البيان ليس الا الاعلام بالتكليف في الجملة احتياطا بالاهتمام كما تقول لابيك الغدا ثم تعذر حتى
ترجع الى الاطلاق قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقال واتوا حقه يوم حصاده
ثم بين بالسنة لانه يريد شيئا بعينه فان ذلك مما يقبح بالحكيم وكيف يخاطبهم بما لا يعلمون ويريد منهم ما
لا يعرفون كما يرد ذلك في الاخبار مجملا ثم تفصل فيكون اوقع في النفس وهذا فيما علم في الجملة كالامثلة
المذكورة ظاهر واما ما لم يعلم كالصلوة والصيام فالظاهر ان المراد هذه الطبيعة ان لم تكن منها شرعية لا بل كان امرا معلوما
حسبما اشار اليه في قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم فيقول اقيموا هذا النوع من العمل وكتب عليكم
هذا النوع وان كان تحته اصناف ثم ابان الصنف الذي يريد في الاول بالسنة وفي الثاني بقوله بعد شهر
رمضان الاية او نقول فيها ان البيان سبق ثم امرهم باقامة ما امروا به والمحافظة عليه والا فكيف يصح
الامر بما لا يعرف معناه وعلى هذا فيرتفع الاشكال لان اقصى ما في الخطاب بالمجمل الامر بالمحافظة على المبين
سلمنا ان المراد بالمجمل شيء بعينه ولكن ليس ذلك المعين الا ما جاء في البيان حتى كانه قال في اقيموا الصلوة
اقيموا ما سنبلكم به وواظبوا عليه وفي كتب عليكم الصيام كتب عليكم ما نخبركم به وعلى هذا فلا يزيد الامر
بالمجمل على الامر بالمبين ابتداء قولكم ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فالتكليف انما هو بها فلا بد
من التحري قلنا الوضع اللغوي وان اقتضى ذلك ولكن اهل العرف انما يعقلون من التكليف بالمجمل الذي
ينتظر بيانه ان التكليف بما يجري به البيان حتى اذا قال اقيموا الصلوة يكون كانه قال خذوا بما ياتيكم بيانه
وهو الحكم ارسل عبده في تكليف فيه علمه اجمالا ووعده بالبيان ونهاه ان ياخذ الا بما يجري به رسله وتنطق
به كتبه ارايت لو عمل بكل ما جاءت به الرسل ونطقت به الكتب اتوجب عليه غير وراء ذلك ان ياخذ بكل ما يحتمل
ان يكون مولاه قد ارسل فيه كتابا لم يبلغه او رسولا لم ياته ام تعده ان اخذ بذلك ممتثلا على مولاه فيما يعذر
عليه نعم اذا اختلف عليه الرسل وتعارضت لديه الكتب فهنالك الاشكال ومثله فيما نحن فيه ما لو تعارض

البيان في محل على التكافؤ وليس في ذلك عندنا من اشكال للتخيير المجمع عليه فيما بينا وكيف كان فليس ذلك من محل
النزاع لبث شعري اعلى المجتهد الا تناول الاحكام وتعرف الموضوعات الشرعية من مجموع الادلة مبينا بعضها ببعض
ام هل على المكلف الا ما ورد عليه كما هو الشان في مبادي التكليف ولا سيما في التابعين الست تعلم ان التكليف
انما كان يرد عليهم شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بها ثم امروا باخريين فكان باربع وامروا بالصيام
ثلثة ايام فصاموها ثم بصوم عاشورا ففعلوا ثم لشهر رمضان وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان احازوا ان
يكون قد اوحى اليه او امر اخر لم تاتهم بها الرسل ارايك توجب عليهم تكليفا كلما احتملوه او توهموه لان قيل لهم اولا
اقيموا الصلوة ان هذا لهو التشريع بعينه فان قلت اليس اذا تعلق التكليف بشيء ثم اشتبه وجب الاتيان بالمشتبه
من باب المقدمة كما يجب اجتناب المشتبه بالمحرم ومن ثم وجب على من فاته صلوة واحدة لا يعلم عينها ان يقضي ثنائية
وثلثية ورباعية ومسألة الانائين معروفة هل كان ذلك الا لتحصيل البراءة بقدر الامكان وما نحن فيه كذلك
فيجب كل ما وقع فيه الاشتباه واي فرق بين ما ورد على الاشتباه وما طرى عليه بعد ان يكون الغرض الاصلي من
التحري هو التخلص من الشغل اليقيني قلت ان كان الكلام هنا في الجزء المحتمل فالفرق بينهما اوضح من ان يخفى
لان التكليف به غير معلوم بخلاف المشتبه بالواجب او بالحرام والنجس وان كان في تمام معنى المجمل فالفرق بينهما انه فقط
من حيث ان البيان فيما نحن فيه حاصل لمن اثبت الجزء المحتمل ولمن نفاه وذلك ان المثبت لم يثبت حتى زعم ان
الذي جاء به البيان هو المجموع وكذلك النافي لم ينف الا وهو يزعم ان جميع ما جاء به البيان هو هذا القدر بل قد
قام هناك ما يمنع من الاخذ بالاخر وهو كل ما دل على المنع من القول بغير علم والحكم بغير دليل وهذا بخلاف المشتبه
بالواجب والحرام والنجس فانه لم يقم فيه للمتناول والمستعمل ما يدل على تعيين احد الامرين ولو لحظ ظاهر انه كلام
في محل النزاع بل هو باق على محض الاشتباه على ان الحق الذي لا ينبغي ان يخفى ذو انصاف عنه ان الصلوة
في الجملة معروف وانما يقع الشك حيث يقع في وجوب ما اتفقوا على جزئيته كالسورة والقنوت او جزئية
ما اتفقوا على كالذكر وربما وقع في جزئية ما اتفقوا على لزومه كالهوي الى السجود او جوازه كجلسة
الاستراحة فكان الشك انما هو في دخول ذلك النادر المحتمل لا في تمام المعنى وبالجملة فالعلماء وان تنازعوا
في بعض الاجزاء لكنهم مجمعون على ان النزاع انما هو في دخول المتنازع فيه في الصلوة وفي وجه وليس نزاعهم
في ان مفهوم الصلوة ما ذا هذا المجموع او ذاك وان رجع اليه بالاخرة والغرض ان النزاع انما هو في الجزء المحتمل

لا في المجموع ثم نقول ثانيا ان المعنى الحقيقي للمجمل بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ما صار حقيقة فيه عند
المتشرعة كما لا يخفى على من حرر محل النزاع هناك فكان التكليف على هذا انما هو بالمعنى العرفي ومعلوم ان الجزء المحتمل
الذي لم يقم عليه دليل غير داخل فيه فان المتبادر من اطلاق الصلوة مثلا فيهم انما هو هذا المجموع المركب من هذه
الاجزاء المعلومة ثم نقول ثالثا ان البيان قد جاء قولا وفعلا وذلك كل قول وفعل ورد في معرض
البيان كما وقع في الصلوة وغيرها اذا لم يكن التفصيل بعد السؤال بالقول والفعل بيانا فكيف يكون البيان
ومع الفحص عما جاء فالبيان حاصل من مجموع ما جاء في التفصيل باجماع النفاة للجزء المحتمل والمثبتين
وهل البيان الا ما اصابه العلماء من مجموع الادلة كما عرفت وانه يخفى ما تعم به البلوى وتتوفر الدواعي على
نقله مع طول البحث وشدة التنقير في تمادي الاعصار ومرجع الاول الى ان التكليف انما كان بما جاء
في البيان لا بالمجمل والثاني الى انه انما تعلق بحقيقة معروفة وهو المعنى الشرعي والثالث الى انه وان تعلق بالمجمل
لكن جاء البيان قولا وفعلا هذا مع ان طريقة الاصحاب مستقيمة على التعلق في نفي ما شك في جزئيته باصل
البراءة واصل العدم حتى كانهم عدوا في الادلة الاخذ بالاقل عند الشك في الزائد من غير فرق بين ما جاء فيه
خطاب مجمل وما لم يجي ولا بين العبادة وغيرها قال في الذكرى بعد ان قسم ما لا يتوقف على الخطاب من دليل العقل
الى خمسة وعد ما يستفاد من قضية العقل كرد الامانة اولا والتمسك بالبراءة الاصلية ثانيا ولعدم الدليل ثالثا
ما نصه الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل الاكثر كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيبقى الباقي على الاصل وهو راجع الى ما
يعني البراءة الاصلية وكذا قال غيره ومثله بارش عين الدابة ومعلوم ان الاخذ بالاقل ليس بدليل ولا وجه
لذلك سوى استمرار الطريقة على الاخذ بالاقل وذلك انهم كلما شكوا في الزيادة اخذوا بالاقل متعلقين باصل
البراءة واصل العدم فلما اشتهرت هذه الطريقة وظهرت حجية الاخذ بالاقل صاروا اذا شكوا في الزيادة تعلقوا بهذا
العنوان من دون اشارة الى دليله من الاصل المذكور ثم لما صار كالعلم المنصوب بازاء الدليل عدوه في الادلة
وقالوا انه يرجع الى اصل البراءة كما صنعوا ذلك في عدم الدليل حيث عدوه منها ونصوا على رجوعه الى الاصل المذكور
ومن عده دليلا برأسه حصه بما تعم به البلوى ليفضي الى الواقع فان قلت وجوب الدية في الاول والارش في الثاني
انما ثبت بالاجماع ولا كلام فيه فان ما ثبت به يتقدر بقدره والمعلوم بالاجماع انما هو الاقل فلا تشغل يقينا الا به
وما عداه مشكوك فيه فينتفي بالاصل لانتفاء الشغل اليقيني انما الكلام فيما اذا ثبت التكليف بخطاب مجمل كتعلق

ههنا
التكليف بام اشتبه فمر معلوم قلت الاجماع بحسب ما وقع الاتفاق عليه من الاجمال والتفصيل ولا ريب ان الاجماع
بل الضرورة كان على ان المجمل وهو وجوب زكوة ما وارش ما وغر ذلك بعد انعقاد الاجماع وقيام الضرورة لا نعلم اكثر من
الاجمال ولا ندري خصوص ما كانا عليه فلا بد من التحري وتحصيل الاجماع على الاقل بالتتبع لا بالمنافي وقوعه على المجمل
كالا يخفى سلمنا ولكن قدمنا في خطاب مجمل قال عز من قائل وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة
الى اهله ولو لم يكن الا العمومات لكفى كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا وقوله ع لا ضرر ولا اضرار لكنه لا تعادل مجازه ام مجمل على ان الكلام في هذه الضابطة والتعلق
انما هو بها بل باستمرار الطريقة عليها لا بخصوص المثال وتعلقهم بالاحتياط وان كثر لكن الغالب انه انما يكون فيما
علم فيه التكليف وشك في الاداء كما احتج العلامة على ان التعلق بافعال الاحتياط مستطل بانا مكلفون
بعبادة تامة غير ناقصة ولا زائدة فاذا شككنا في الركوع مثلا فان ركعنا احتملت الزيادة وان تركنا احتملت النقيصة
فلا جرم وجب استقبال الصلوة من راس لتوقف يقين البراءة عليه وان وقع في غيره لم يبن على ان التكليف بالمجمل
موجب للشغل اليقيني بل على وقوع الخلاف فيه او تعارض الاخبار ورجحان الخروج من الخلاف ولا كلام فيه اذ لا شك
بيقين تحصيل البراءة وبالجملة فانا نعرف التعلق بذلك والتاملية والتوسع فيه من صاحب الذخيرة وتبعه
جملة كابر من الاصحاب كالشيخ والفاضلين والشهيدين وغيرهم يتعلقون مثلا في وجوب الصلوة على النبي
في التشهد بمثل قوله صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله في صحيحة زرارة من تمام الصوم اعطاء الزكوة كالصلوة على
النبي ص من تمام الصلوة مع ما يرد على التعلق بها في ذلك وهو يتعلق بان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وكذا
في وجوب الشهادتين في كلا التشهدين ووجوب وحده لا شريك له في الاولى وعبده ورسوله في الثانية وتكرار
التشهد واظهار الهمزة وهكذا في كل جزء جزء وهذا لا يعرف لاحد من الاصحاب ولقد تكلف في ذلك شططا
وافتتح بابا لا يكاد ينسد حتى لزم في الطهارة والصلوة وسائر العبادات كل ما كثير ولم يقم على نفيه حجة وما
راى بعض مشائخنا المعاصرين بعد ذلك ومخالفته لما عليه الاصحاب وهو ممن يسلك هذا المسلك اقتصر قليلا فلم
يأخذ بكل احتمال لم يقم على نفيه حجة بل بما ثبت من خلاف معتد به دون ما كان لرواية لا تنهض حجة ولا تبلغ الى
حد السقوط محتجا بان في الاخذ بكل احتمال التزام ما لا يتم والاجماع على خلافه مع ما فيه من الضيق والحرج المنفي
وانت خبير بان الاحتمال انما يخرج من الحكم فالو لم يعتد بعدم الاجماع على عدمه اما بعد ان ضبط ذلك

فلا

فلا واي حرج او ضيق في التزام الاتيان بجميع هذه الاعمال التي تفعل في الصلوة من قول وفعل فان ما لم يقم
الدليل على نفيه لا يتجاوز ذلك بل لا يتجاوزها جميع قطعا لانعقاد الاجماع في كثير منها على عدم الجزئية كرفع اليدين
في القنوت ووضعهما على الركبتين في الركوع والتجافي والتجنيح والتكبير بعد التسليم وفي كثير من الاجزاء على عدم
الوجوب نعم ما وقع فيه خلاف معتد به او جاء فيه خبر لا ينهض للحجية ولا يبلغ الى حد السقوط ما يرجح الاحتياط
بفعله خروجا عن الخلاف لكن لا بحيث يمتنع التعلق في نفيه بالاصل ويحكم بالجزئية وبعدم وجوبه كلا بل اقتضاه
استحباب الفعل من دون حكم بالجزئية للاصل وبالجملة فرق بين الاحتياط وجوبا لدعوى الشغل اليقيني باعتبار
التكليف بالمجمل مع الحكم بالجزئية وبين الاحتياط استحبابا للخروج عن الخلاف مع الحكم بالبراءة الاصلية
وعدم الجزئية والذي يقع للاصحاب كثيرا انما هو الثاني دون الاول وربما احتاطوا وجوبا لكن ذلك
حيث يعلم التكليف وكثيرا ما تشتبه هذه المقامات على غير المتروي فيزعم على الاصحاب الازاعيم ولو انهم
اقتصروا على دعوى ايجاب الاتيان بالمحتمل لهان الخطب قليلا ولكن حديث الجزئية وبالجملة فاثبات الجزئية
بالاحتمال تشريع يجب التحرز منه ولا اقل من الاحتياط واما دعوى وضع الاسماء للصحيح
فامعنى ما لهم في ذلك دعوى تبادر الصحيح وصحة السلب عن الفاسد وتعلق الاوامر بها ولا امر بالفاسد
وان لكل منها اجزاء يتألف منها قطعا فلو كان اسما للاعم لصح اطلاقه مع فقدها فيلزم اما انتفاء الجزئية
او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان النافي قوله ع لا صلوة الا بطهور لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة وهو انما يتم
على القول بالوضع للصحيح وحملها على نفي الصحة ليتم على القول بالوضع للاعم تأويل لا يصار اليه الا بدليل
وفي الكل نظر اما الاولان فلمنع الظهور واما الثالث فالاوامر انما تعلقت بما دل عليه اللفظ
ووضع له وهو القدر المشترك مع قطع النظر عن العوارض الخارجية من صحة او فساد او غيرهما وهو معنى قولهم لا شرط
سلمنا تعلقها بالصحيح ولكن تعلق الامر بنوع من الجنس لا يستلزم وضع لفظ الجنس لذلك النوع وقولهم ولا
امر بالفاسد انما يتوجه على مذهب الا من جعلها لكل من الصحيح والفاسد واما الرابع فالمراد بالقائلة
لو كان اسم العبادة اسما للاعم من الصحيح والفاسد لصح اطلاقه مع فقد بعض الاجزاء في جز المنع وانما يصح
اطلاق ما وضع للكل على البعض الا مجازا فمن لتام وما كان الذي صحة الاطلاق على كل فاسد من ناقص الاجزاء

كلام في مسئلة الصحيحي والاعمي

كلا بل ما فقد بعض الشرائط من حيث ان توفر الشرائط وارتفاع الموانع لم يؤخذ في الوضع واما الخامس
فارادة نفي الكمال من امثال هذه الخطابات وان كان مجازا لكنه قد اشتهر وذاع حتى صار هو المنساق عند الاطلاق
في لا سعي الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا عن ماهر ولا دعاء الا مع اقبال ولا بيع الا في
ولا نكاح الا بولي ومثل قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وتنزيلها على الحقيقة خروج عما هو المتعارف
ولذلك لا تكاد تقف على احد حملها على حقيقتها وانما يحملونها على نفي الصحة او الكمال وهذا مما يدل على انهم على ما تكرر
من ان وضعها للطبيعة لا بشرط كما هي اسماء الاجناس اذ لو كانت عندهم حقيقة في الصحيح لحملوا هذا الكلام على
حقيقته واذا ثبت ان وضعها للطبيعة فالتكليف انما تعلق بها فانزع ما تعلقوا به اخيرا سلمنا ان الوضع
للصحيح وان التكليف انما تعلق به ولكن الصحيح ما جاء في البيان وصار حقيقة في الشريعة وكيف كان
فهذه الشرائط كما ترى لم تقم على شيء منها حجة ولم ينهض لها دليل مع ان الادلة القائمة على حجية الاصول
مطلقة ولسنا نعرف احدا من العلماء التزمها عند التمسك بهذه الاصول في كتب الاصول ولا في كتب الاستدلال
نعم قد يمنع معاصرو الائمة ع من التعلق بالاصول لما علم من ان التعلق بها انما يصح بعد حصر الادلة وسبرها
فاذا لم يظفر بشيء فهنالك البناء على الاصل وذلك ان نسبتهم الى المعاصر كنسبة جامع الاخبار الى
المجتهدين فلا بد للمعاصر للخبر الا باستعلام ما عندهم في الواقع فكيف يصح ان يؤخذ في امر بالاصل
دون ان يرجع اليهم واذا رجع فذلك الحجة لا الاصل ومن ذا الذي يدعي امر ان ليس عندهم فيه شيء
وان يرجع كابان وزرارة وابن مسلم وجميل والجواب انه لا فرق في العلماء بعد اطلاعهم على ما في
الشريعة وما جاء في الكتاب والسنة وورد عن الائمة ع وما اجمعت عليه الطائفة واستفاضت به الطريقة كاهو شان
العالم بين المعاصر وغيره في جواز البناء على الاصول من دون حاجة الى الرجوع في رد من يدعي تكليفا زائدا مثلا
او حرمة شيء او نجاسته او سببية امر لامر او شرطيته او مانعيته او نحو ذلك الى الامام بل يكفيه ان يقول في رد
ذلك لو كان هذا واجبا او حراما او نجسا او سببا او شرطا او مانعا لجاء فيه عن ارباب الشريعة شيء ولا سيما اذا كان
مما تعم به البلوى ولو جاء لعلمناه لشدة الفحص وطول الاستقراء وعلى ذلك كان المعاصرون وبه قالوا ع
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي ونحو ذلك الا المعاصر بهم نعم ينبغي
التوقف والرجوع حيث يقع التردد كما في بعض الفروع كمسألة الصيد من حيث وحدة الصيد تعقد وحدة الجزاء

ولعدد

اوجب
ولعدد القائل لعدده مع القطع بوجوب فداء وهذا ونحوه مما علم ان فيه تكليفا ولم يجئ فيه بيان هو الذي
فيه صاحب الوافية الاحتياط وذكر انه لا نعلم فيه خلافا فغفل ناس يحسبون انه اراد الاعم ويتجاوزون
الى المجمل الذي جاء فيه بيان كما في العبادات ويحكون في ذلك الاجماع والنار يرد ذلك وهو يقول بعد ان اوجب
الاحتياط في مسألة الصيد كما تعلق به الرواية للعلم باشتغال الذمة بمجرد الاصابة ما لفظه والحاصل انه اذا قطع
باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان باحدهما يحصل البراءة قطعا وبالآخر يشك في حصول براءة
الذمة فانه لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان بما يحصل به يقين البراءة لقولهم لا يرفع اليقين الا بيقين مثله
ويريد ثبوت الفردين للشيء الذي شغلت به الذمة ان يكون مجملا بين امرين لا يتناول المطلق كما في عتق
رقبة فانه لا خلاف في جواز الاخذ فيه بالادنى لانتفاء الاجمال ثم يقول بعد ذلك في الشرط الثالث بل
كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان والاولى عدم جزئية ما لم يذكر فيه الا تمام فان هذا صريح في ان ما جاء في
البيان هو البيان فلا يلتفت الى احتمال النقصان ثم لا يشتبهن عليك هذا بما ثبت فيه الاقل بالاجماع
وشك في الزائد فان الزائد في مثله ينفى بالاصل قطعا بخلاف ما اذا كان الثابت بالاجماع هو الاجمال فانه
بمكانة الخطاب بالمجمل ان جاء فيه بيان فهو البيان وان لم يجئ اصلا فهنالك الاحتياط كما عرفت هذا ومن
الناس من يأخذ بالاصل ولا يبالي بالاجمال الثابت بالنص او بالاجماع جاء فيه بيان ام لم يجئ وهو الذي يعتمده
شيخنا والكل قال في شرح الدروس والقول بان التكليف اليقيني لا بد في امتثاله من الاتيان بالمشكوك ايضا
حتى يخرج عن العهدة بيقين مما يعسر اثباته بل القدر الثابت ان الاتيان بالقدر اليقيني او الظني لا بد منه في الامتثال
وقال ايضا لا نسلم ان ما كان واجبا في الواقع يجب تحصيل اليقين بامتثاله انما يجب تحصيل اليقين بعد
كونه معلوما في نظرنا وليس هو شارح الدروس فحسب بل المحقق الخوانساري ايضا يختار ذلك ويحكيه عن ناس وهو النزر
حكم به في اصوله وان مال الى التفصيل اخيرا قال ما نصه العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى الوجوب وفصل
اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء
فقد اختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من السبع وفي ما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج
القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها
الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث هو خبر واحد لا يعمل بمثله في الاصول سلمناه لكن

الزام التكليف بالاثقل بمظنة الريبة لان الزام شغل الذمة لا يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة انما هي حجة واذا كان لتقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ولو سلم فلا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها بما عدا الاقل قال ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان ناخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة وهو كما ترى ظاهر في ان في المسألة ثلثة اقوال بل قولا وهما اخرون وقال اخرون في ان الاول هو الموصوف لانه هو المخالف ليس الا والكلام فيما احتمل اخرا بانك وستعرف هنا كان ما نحن فيه ليس منه وكذلك الشهيد وكل من عدا الاخذ بالاقل في الادلة وشك بدءه الذمة فان شغل الذمة فيه يقين والاجمال فيه ثابت بالنص والاجماع كما عرفت وقد كنا في شرح الوافية بينا الكلام على ذلك ايضا وراينا هنا ان في ثبوت البيان ما يغني عن التعلق بذلك وان كان فيه متعلق واحتج الاستاد ايده الله تعالى على وجوب الاحتياط في الاجمال بان التكليف بالمجمل صحيح اذ امكنه الاتيان بالمحتملات اجمع باتيانها يتحقق المكلف به يقينا او عرفا كوجوب التنزه عن الانائين المشتبهين والثوبين وقضاء الفوائت المنسية من الخمس وغيرها قال ومن ذلك التكليف بالعبادات لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من نص الشارع وتعيين الاتيان بالخلافيات التي لا يمكن اثبات عدم وجوبها بعض فيتعين الاتيان بها من باب المقدمة ولان شغل الذمة بها يقيني والبراءة اليقينية تتوقف على الاتيان بها والبراءة اليقينية لازمة للاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولانه مخاطب بالاطاعة والامتثال ويرجع فيهما الى العرف ولا يعد ممتثلا الا ان ياتي بها اذ بغير الاتيان يكون البراءة على سبيل الاحتمال وهو غير مجد عندهم قطعا هذا كلامه ونحن نقول الخطاب بالمجمل متصور على انحاء احدها ان يكون لغرض منه مجرد ابتلاء المخاطب هل يعزم على الامتثال بعد العلم بالمراد اولا ولا يحتاج مثل هذا الى البيان اذ لا تكليف في الحقيقة وانما هو صورة تكليف الثاني ان يراد به التكليف بشيء من محتملاته معين ثم لا يبين اصلا ولا يجزم فيما لا يجوز في الزائد ومثل لا يقع من حكيم لا ستلزامه التكليف بما لا يطاق اوبما فيه حرج الثالث ان يراد به ذلك ولا يبين ابتداء ولكن يجزم فيما لا يعسر التزامه اما لانحصار احتمالاته كالمشترك بين اثنين كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء اولقيام ما يدل على حصره في امر من امور معلومة بالاجماع او غيره كالغرض بالكفارة المقدرة في الصيام والاطعام والحق في قوله تعالى

واتوا حقه يوم حصاده في العشر ودون العشر والمراد في كل منهما احدهما ثم لا يتبين وهذا وان امكن وقوعه لكن امتثاله بالتزام كل ما وقع فيه الاشتباه لانحصاره وعدم تعسره لكن لم تجر عادة العقلاء بمثله ولذلك لا تكاد تقف على احد يأمر عبده بامر محتمل بين امرين وهو يريد احدهما ثم لا يبين له ما يريد لقدرته على الاتيان بهما حتى ينتهي الامر بالاخرة الى التكليف بهما معا فما ظنك بالشارع اللطيف الحكيم والشريعة السمحاء وما اوهم ذلك في الكتاب جاء بيانه في السنة الرابع ان يراد به المعين ويبين ثم يخفى البيان وهذا مما يبعد وقوعه فيما تعم به البلوى ويتوفر على نقله خصوصا في هذه العبادات على انه اذا لم يظهر البيان كما هو المفروض فمن لنا بالعلم بوقوعه ثم خفائه وشكل هذا القسم ما اذا كان التكليف ابتداء بمعين ثم اشتبه على المكلف من طرف الاجمال وهذا انما يقع في الموضوعات دون الاحكام كما في مسألة الانائين ومن فاتته فريضة من الخمس لا يعرفها بعينها ومثله في تكاليف الناس لعبيدهم باحضار شيء فيشتبه بآخر وربما وقع في احكامهم كاشتباه هل امره بهذا او نهاه فان قلت رب خطاب كصيغة الامر والنهي قلت الغرض وقوع التكليف اولا بمعين ثم عروض الاشتباه واين هذا من الخطاب بالمحتملين وقد يقع الخطاب بالمجمل ولا يظهر له بيان ويشك هل بين وخفي او لم يقع له بيان اصلا وعلى الثاني فهل اريد الامتثال بالاحتياط ليتمكن المامور كما في الثالث اولم يرد وانما كان الغرض الاختبار وقد يقع الخطاب بالمجمل ابتداء ويبين ويشك هل جاء في بيانه تمام البيان او انه قد خفي منه شيء اذا عرفت هذا قلنا لاريب انه لا يريد بما صح من التكليف بالمجمل القسم الاول لما عرفت من انه لا تكليف فيه فكيف يجب الاحتياط ولا الثاني لاستحالة وقوعه من الحكيم تعالى مع انه ليس مما يتيسر فيه الاتيان بالمحتملات لعدم انحصارها ولا الثالث لمنافاته للطف الشارع وسهولة الشريعة وبعده عن طريقة الحكماء في تكاليفهم واما الرابع فقد عرفت بعد وقوعه فيما تعم به البلوى مع امتناع الاطلاع عليه عادة واما ما هو بمكانه فليس مما نحن فيه اذ لا تكليف فيه بمجمل مع انه لا يكون في الاحكام الشرعية كما عرفت فلم يبق الا الخامس وقد عرفت ان فيه ثلثة احتمالات ثالثها ان لا يكون المراد به التكليف بل الابتلاء فكيف يصح مع ذلك الخروج عن اصل البراءة فان قلت الثالث اخر اراده الاختبار وان كان محتملا لكن ظاهر توجه الخطاب ارادة التكليف وذلك كاف في هدم اصل البراءة ووجوب التفتيش عن المراد قلت نعم يدل على ارادة التكليف بالمعين لا يخ اما ان يكون على انه جاء بالبيان وخفي وقد عرفت بعده او انه لم يبينه اصلا وانما اراد الامتثال بالاحتياط وقد عرفت انه خارج عن طريقة الحكماء

فقد ذهب الظهور وبقيت الاحتمالات وبقينا على اصل البراءة والامر كما اصل البراءة بالمثابة على انه ظاهر انما هو ارادة الثالث وهو ان يكلف ابتداء ولا يبين ويريد الامتثال بالاحتياط وقد عرفت ما فيه سلمنا انه اراد التكليف بالمعين وانه بينه وخفي البيان او خفي منه شيء لكنا نقول كما نا بالعادة واللطف والسماحة التكليف بالاحتياط ابتداء كذلك بعد البيان والخفاء اذ لا فرق بين الحالين بالنسبة الى المكلف اذ المفروض انه لم يعلم بالبيان اصلا وانما ورد عليه مجملا فهو الان كانما خوطب بمجمل ويريد به معينا سلمنا ولكن قد عرفت انا لا نعقل من الخطاب بالمجمل الا التكليف بالجزم به البيان ولم يجز كما هو المفروض وقد فرغ فاقصى ما عليه ان ياخذ بالاقل للقطع بالتكليف مع اصل البراءة من الاكثر ثم نقول بعد هذا كله انه قد انبا لك ان ليس الغرض من الخطاب بالمجمل قبل البيان الا الاعلام بالتكليف في الجملة وقد فدار التكليف بالخصوصية يكون على البيان وانا انما غير مخاطبين بشيء وانما يلزمنا ما لزم المشافهين فاذا كان ما يلزمهم انما هو ما جاء به البيان كان تكليفنا بذلك وحيث كان هنا مشكوكا فيه غير معلوم كنا على اصل البراءة حتى يجيء ما يهدمه اقصى ما هناك ان المجمل اذا كان محصورا بحيث يقطع فيه بالتكليف يلزمنا الاقل للقطع والاصل كما مر وقد سمعت كلام الاستاد شارح الدروس والمحقق والشهيد فقد تم لك في محل النزاع امر ان ما جاء فيه الخطاب بمجمل ثم جاء في بيانه شيء كهذه العبادات امور احدها ان لا تكليف في المجمل بمعين وانما التكليف بما جاء فيه من البيان وما جاء بالمجمل اولا للاعلام بالتكليف في الجملة ثانيها الثاني بعد تسليم التكليف بالمعين ان قد جاء البيان الثالث بعد الغض عن العلم بالبيان ان الاجمال اذا كان بين الاقل والاكثر كما نحن فيه فانا على الاصل واقصى ما علم بورود المجمل التكليف بالاقل كما يقول كل من عدا الاخذ بالاقل في الادلة ولا نعرف احدا ينكر ذلك واقصى ما صنع المحقق ان احتمل اجراء فيما قطع فيه بشغل الذمة كوجوب ازالة النجاسة المعلومة وجوب الاخذ بالاكثر ونحن نلتزم ذلك في مثله فان قلت اي فرق بين المقامين ونحن هنا قاطعون بالتكليف ايضا شاكون في المخرج عن العهدة ولا خلاص من المقطوع الا بالقطع قلت ليس فيما نحن فيه الا التكليف بالمجمل بين الاقل والاكثر ونحن على اصل البراءة فلا قطع الا بالاقل وهذا بخلاف مثال النجاسة فان فيه امرين احدهما العلم بالنجاسة والثاني التكليف بالازالة بمجمل بين الاقل والاكثر والاتيان بالاقل اقصاه الخلاص من التكليف بالمجمل لا المقطوع به كالنجاسة هنا فافهم وقد بان ما في باقي كلام الاستاد وان لا شغل يقينا الا بما جاء في البيان وقوله انه لا يعد في العرف ممتثلا حتى

حتى ياتي بجميع المحتملات ان تم فانما يتم فيما اذا كان التكليف اولا بمعين ثم اشتبه ولم يمكن في الاتيان بها مشقة واما اذا كان اصل التكليف بالمجمل واقصى ما علم منه ذلك فمن خبر المنع خصوصا مع تقدم البيان الا ان ناخذ الا ما جاءت به الرسل ونطقت به الكتب فان قلت لولم يكن في هذا الباب الا ما جاء في الاحتياط لكفى فقد تظافر بل تواتر الامر بالمحافظة عليه حسبما في حجج النافين لاصل الاباحة كقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقول امير المؤمنين ع اخوك دينك فاحتط لدينك وقول الصادق ع وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما وجدت اليه سبيلا والامر ظاهر في الوجوب الا ان يقوم قرينة قلت اذا كان الاحتياط عبارة عن الاخذ بما يخرج عن عهدة التكليف على جميع الوجوه منعنا ان يكون ما نحن فيه من مظانه اذ لسنا في عهدة التكليف اذ لا تكليف الا بعد البيان كما قال تعالى حتى يبين لهم ما يتقون وقال ع الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها امر او نهي خصوصا مع ما جاء في المنع من الاخذ بالظن والقول بغير العلم والعمل بالحكم الا بعد الوقف انهم ينهون عن ذلك كله ثم يبيحون اثبات الاحكام وتوفر الشريعة بمجرد الاحتمال او يجزمون بقطع عن الاعتبار او بقول فقيه ويامرون بالاحتياط في ذلك ويحذرون عن مخالفته انما الاحتياط في مقام الاشتباه اما في الحكم بان تتعارض الادلة او الامارات على المجتهد في الاحكام التكليفية او الوضعية او يشتبه الحال على المقلد ومن هو بمكانه او في الموضوع بان يعلم الحكم ويشتبه متعلقه كما في مسألة الانائين ليشتبه الواجب او الحرام او النجس بغيره من المحصور او في الاداء بان يعلم التكليف ويشك في الاداء وبالجملة حيث يجري الوقوع في المحذور فياخذ بالثقة ومعلوم ان لا اشتباه الا اذا كان هناك حجج واطلاق نوع التناظر بين اقدام واحجام ولا حجة في استنباط الاحكام الا المدارك والامارات فلا اشتباه على المجتهد الا اذا تعارضت عليه او احتمل الخطاب الواحد وجهين لا حيث يكون على اصل البراءة وليس هناك ما يدل على الحظر او التكليف وان جاز عقلا ان يكون هناك تكليف لم يصل اليه كما انه لا اشتباه في الموضوع الا اذا اختلط المحظور بغيره لا اذا كان على الاصل وان جاز عقلا وجود الناقل فان هذا القدر لا يوجب التردد في نظر الشارع بل تلك الوسوسة المحظورة التي نهى الشارع عن مثلها في غير مقام كقوله ع اياك ان تحدث وضوءا حتى تعلم ان قد احدثت وخاصة التكاليف وتيسير الشريعة فان الحكم فيها تشريع محرم وجملة القول انه ان لم يكن هناك مثبت للتكليف ولا شيء الا ان يصلح لان يكون مدركا للحكم فلا اشكال في عدم لزوم الاحتياط بل اثبات التكليف بالاحتياط بمجرد الاحتمال تشريع

محظور يجب الاحتياط منه وقد قال العلامة في المنتهى في كتاب الصوم في مسئلة رؤية الهلال قبل الزوال رداً على من فصل
فاعتبر ذلك في اول الشهر دون آخره احتياطاً ما نصه واحتياط احد بطل اذ الاحتياط انما يعتبر مع دليل اما مع عدمه
فلا ولهذا لو اشتبه عليه الفجر لم يجب عليه الامساك احتياطاً هذا كلامه وان كان هناك ما يصلح لذلك كما اذا تعارضت الادلة
والامارات او علم اشتغال الذمة في الجملة فالمعروف عدم الوجوب ومن الناس من اوجب عند اشتغال الذمة كما في
مثال الولوغ للعلم بالنجاسة واشتغال الذمة بالتجنب والازالة ووقع الخلاف في المطهر مع ما علم من ان الماء مما
يطهر وههنا فريقان افراط احدهما يذهب الى الوجوب على الاطلاق والآخر زعم ان التشريع محظور على الاطلاق
والظاهر ان الاول انما يوجبه في محل الشبهة اقصى ما هناك انه اشتبه في الموضوع فقد ما كان على الاصل من مظان
الشبهة وتلك طريقة الاخبارية والآخر انما يخطره ويمنع من جعله دليلا ومدركا للحكم كما صرح به بعضهم لانه يمنع من
الاخذ بالحائط في مظان الاشتباه وما كان ليخفى على مجتهد ما جاء في الاحتياط والقصد الذي لا ينبغي ان يخفى
عنه سالك المنع من جعله دليلا ومدركا للحكم الذي لم يقم على عدمه دليل حيث لا اشتباه فانه التشريع بغير دليل
على انه اجماع ومن خالف فانما خالف فيما توهم فيه الاشتباه ولاستحباب الاخذ بالحائط في مظان الاشتباه
مع الحكم بما يقتضيه الاصل من براءة واباحة وعدم الا ان لعليم التكليف وذلك في الاداء والشبهة الحال على المعلق
الذي لا يجوز له الاخذ بالاصل او يعرض الاشتباه في الموضوع بان يشتبه الواجب بالمحصور فيجب الاخذ
بالحائط للشغل اليقيني في الاول والمنع من الاستقلال في الثاني ولمباب المقدمة في الثالث وجميع ما جاء
في خصوص الموارد لا يكاد يخرج عن هذه الثلاثة الا ان يراد به الاستحباب وذلك كما جاء في الاول رواية ابن وضاح
الواردة في امر الغروب وفي الثاني صحيح عبد الرحمن الواردة في امر الصيد وفي الثالث رواية شعيب الحداد التي يقول
فيها قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل من مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امرأة قد وافقته واعجبه بعض شأنها
وقد كان لها زوج فطلقها ثلاثاً على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون انت تأمره
فقال ابو عبد الله عليه السلام هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا يتزوجها ان فرض كون الزوج
في هذه الواقعة مجهول الحال وان كان معلوم الخلاف فلا كلام في الجواز كما تظافرت به الاخبار وانعقد عليه
الاجماع من الزام الزوج بما الزم به من المذهب واجراء طلاقه عليه ويكون الاحتياط تعففاً وفي الرابع غير الاستحباب
صحيح عبد الرحمن الواردة في نكاح ذات العدة فانها ظاهرة في ان الجاهل يكون نهاه في عدة ما يسعه الاحتياط عن

التزويج بها مع انها غير واجب بالاجماع بل ليس عليه ان يسئل فانهن مصدقات على فروجهن ومثلها رواية ابن
وضاح بناء على ان الغروب بالاستتار كما هو ظاهر قوله عليه السلام ارى لك ورواية الحلبي بناء على ان الزوج كان من المخالفين
كما يظهر من قوله عليه السلام ونحن نحتاط واما ما جاء فيه على العموم فهو وان كان في الغالب لم اكثر الظاهر انه خرج مخرج الارشاد
والنصيحة كما جاء في الزهد ومكارم الاخلاق ولذلك كثيراً ما يوردونه فيما هو على اصل الاباحة والحل والطهارة
الا انه عرض ما يشير بالخلاف كجوائز الظالم ومن لا يتجنب الحرام وما يهدى الى الولاة وسؤر من لا يتجنب النجاسات
ونحو ذلك مما جاءت النصوص باباحته تارة وبالاحتياط عنه اخرى وقد رأيت ما جاء على الخصوص وما جاء
فيه عموماً وخصوصاً لا يصلح لان يكون مدركاً لاثبات اصل في ايجاب الاحتياط بحيث لا يجوز الخروج عنه الا بدليل
بل المرجع في الايجاب امر آخر كالدليل على التكليف في الاصل كما في الابواب الثلاثة التي حكمنا فيها بالوجوب وفي الا
الاستحباب فيما عدا ذلك من مظان الاشتباه كالمتعارضين والمحتمل لمعنيين الا ما جاء فيه على العموم من الترغيب
والحث عليه وتفصيل القول وبيان موقعه مما هو لك في الوجوب وما على الحرمة كما زعم ناس او سطح وكيف
يعقل اذا التعارض ما يدل على الوجوب وما يدل على الحرمة وحكاية مقالة الاخبارية بوجوبه في المتعارضين والمحتمل
للمعنيين والتعلق بتعلقهم في ذلك والرد عليهم يقع انشاء الله في التعادل والترجيح حيث نبين الاحتياط في الترجيح

ثم ههنا اصول كثيرة يتعلق بها الفقهاء ويرجع الى الاصل العدم يكون الغرض لها كالتفصيل بعد
الاجمال غير ان الغرض بيان الخصوصيات لما فيها من الاشكال لا لمجرد التفصيل بل اقامة الحجة على تأصيلها

العقد
الأصل عدم صحة العقد

فمن الاول قولهم الاصل عدم صحة العقد والمراد ان ما شك في كونه عقداً يترتب عليه الاثار وسبباً لها
فالاصل عدم كونه كذلك حتى تقوم الحجة على ذلك وكذا الايقاع فان صحة العقود والايقاعات عبارة عن
ترتب اثارها عليها وبالجملة فالاصل فيها عدم كونه سبباً شرعياً عدم السببية وذلك ان صيغ العقود
والايقاعات انما كانت اسباباً لاثارها بوضع الشارع وتقريره ولا ريب ان الاصل فيها عدم الوضع والتقرير
بالاصل الاستصحاب فانها كانت يوما ولم تكن اسباباً واصل العدم بالعرف فان السببية امر زائد والاصل عدمها
ومقتضى هذا الاصل ان ما شك في شرطيته فيها او مانعيته ولو بمجرد الاحتمال العقلي من شرط ومانع لا يصح
الا بر اعاته وكذلك اذا احتمل ورود النهي عنه حتى في عداد النهي عنه كبيع المحاقلة والمزابنة ونكاح الشغار ولازم
ذلك ان لا نحكم بصحة عقد او ايقاع حتى يدل دليل شرعي من نص او اجماع على جعله سبباً وكونه لا شرط له ولا مانع

ولا نهي فيه وقد جرى على ذلك ناس منهم الاستاد رحمه الله تعالى والتحقيق ان هذا كان مقتضى الاصل العقلي
لكنه هدم بما ورد عليه من الاصل الشرعي وهو كل ما جاء في الوفاء بالعقود وتحليل البيع والنكاح وما كان ليحل
او يطلب الا ما كان حلالا سائغاً وسبباً مؤثراً في نظره فكان مدار الصحة بعد ذلك على صدق اسم العقد والبيع
والنكاح في زمن الشارع او في اللغة او في العرف الكاشف بضميمة اصالة عدم التغير والظاهر ان الصدق لا يستدعي
اكثر من الايقاع بالصيغة المعهودة فيه فيتم كل ما يدعى شرطيته فيها او مانعيته فالاصل عدمه وكذلك دعوى ورود
النهي عنه فقد رجع ملاك الامر الى عرف صدق الاسم عليه ولو بالاستنباط فان قلت انه يصح التعلق في اثبات
هذا الاصل الشرعي باية الوفاء وابطال الاصل العقلي مع ان ارادة هذه العقود منها غير معلوم وانما هو احتمال
وذلك ان قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين كابن عباس وغيره اختلفوا فيها فمنهم من قال ان المراد بها العهود
التي كان اهل الجاهلية يعقدونها فيما بينهم على النصر والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم بشر وقال
ابن عباس المراد العهود التي اخذ الله على عباده في الايمان والطاعة فيما احل وحرم وهو الذي قواه شيخنا ابو علي في المجمع
وقيل ان المراد العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعهد الايمان وعقد البيع وعقد الحلف وقيل
ان ذلك امر من الله تعالى لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا محمد صلى الله عليه وآله
وما جاء به من عند الله تعالى قلت لا ريب في ان جميع ذلك عهد وعقد والجمع المحلى متناول لذلك كله
ولعله كان من ثمة كلما امر بالوفاء يقرب من تلك العهود تلى الاية الكريمة واستشهد بها فيظن انه ما استشهد له
هو المراد بخصوصه فلذلك اختلفت اقوالهم وانقالهم عنهم ومعلوم ان الاستشهاد كما يكون بالخصوص يصح بالعموم
الثقة والمروي عن الصادق في تفسيرها بالعهود على العموم فيتناول الجميع هذا كله بالنسبة الى اصل الوضع والتقرير
واما بالنسبة الى ما يقع بين المتعاقدين من اشتراط شرط يفسد ونحوه كاشتراط ما احل حراما او حرم حلالا فلا
كلام في ان الاصل بعد ثبوت المعاقدة وقوعها على الوجه الصحيح وعدم عروض المفسد وهو قولهم الاصل في البيع
الصحيح وهذا ايضاً اصل عدم ومرجعه الى اصالة عدم عروض المفسد للعقد وبهذا الاعتبار نقول الاصل في
العقد الصحة فاذا تنازع المتعاقدان بعد الاتفاق على وقوع العقد بشرط غير المعلوم صحته في هذا المقام كبعت وآجرت
هذا الفعل انه شرط فيه اباحة محرم مثلا وذلك ينكر فالاصل مع المنكر لاصالة عدم عروض المفسد ومدرك
هذا الاصل ما سيجيء اثباته من ان الاصل في افعال المسلمين الصحة ومن الناس من يستشهد له بعد ان حكم باصالة

صحة البيع عنده في امثلة تعارض الاصل والظاهر الاختلاف في شرط مفسد للعقد قال فيترجح فيه جانب الظاهر
على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن ويريد بالظاهر ظاهر حال العاقد انه كان على وجه صحيح ومعلوم ان
هذا غير دعوى اصالة صحة العقد بالمعنى الثاني وليس النزاع في اصل السببية والتقرير كما يقع بين المجتهدين في ذلك ومن

بل ظاهر

المفسد كما يقع بين المتعاقدين ومنه قولهم الاصل عدم التداخل والمراد عدم تداخل الاسباب بالاكتفاء فيها
بواحد من مسبباتها وذلك ان ما دل على سببية السبب قاض باقتضاء المسبب بل لا معنى للسببية سوى ذلك
فاذا تعددت وجب تعدد المسببات بحسبها سواء كانت من سنخ واحد او من انحاء شتى والا فلنست اسباباً
فدعوى الاكتفاء بمسبب واحد عند تماثل الاسباب كالاحداث الموجبة للغسل والامور الموجبة للكفارة او الحد
او نحو ذلك على خلاف الاصل فان دعوى الاكتفاء بواحد عن متعدد دعوى امر زائد عارض والاصل عدمه
فلا بد فيه من دليل شرعي يدل على الاكتفاء فعلى هذا فالاكتفاء بغسل واحد مع تعدد الاسباب كجنابة وحيض ومس
على خلاف الاصل يحتاج الى دليل وكذا الوضوء الواحد للنوم والحدث فيبطل قول من قال انه في الوضوء
ليس من التداخل الا ان يدعي ان تقرير الوضوء كان لمطلق الحدث الاصغر لا لكل نوع وهو في حيز المنع ولكن
سلم ذلك في الحدث المتناول للبول والغائط والريح فلا ريب ان تقريره للنوم كان على الاستقلال نعم
المتعدد من نوع واحد كجنابتين ومستين وبوليين ونحو ذلك ليس من باب التداخل قطعاً لتعلق السببية
بالطبيعة وتحقق السبب بالجزئي لا يوجب تعدد الاسباب بتعدد الجزئيات لان السبب هو الطبيعة ومعلوم
انها لا تتكثر بتكثر الجزئيات نعم لو كان المقتضي للمسبب شخص الجزئي لتعددت الاسباب بتعددها وكان من باب

النية فعل المكلف

التداخل ومنه قولهم ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره يريدون ان الفعل الموقوف على النية
لا يصلح الا بنية الفاعل ولا تؤثر فيه نية الغير عبادة كان او معاملة فان النية كما تؤثر في العبادات تؤثر
ايضاً في العقود والايقاعات وسائر الاقوال والافعال غير ان النية في العبادات ان يقصد بالفعل
وجه الله تعالى والتقرب اليه وفي غيرها ان يقصد بالعقد او الايقاع مثلا ترتب اثره عليه وهذا الاصل بعد
قيام الادلة الشرعية على ان العبادة لا تصح الا بقصد القربة وان الصيغة لا تؤثر الا بقصد الايقاع وكلاهما
ثابت بالاجماع ظاهر لا سترة فيه لان اقصى ما قامت عليه الحجة تأثير قصد العامل فيبقى ما سواه على اصل العدم
الا ان يستثنى شيء بدليل وقد تشتبه لتشهيد هذه امور احدها اخذ الزكوة وثانيها اخذ المال

فى الماطل جهرا فانه يملك ما اخذه اذا نوى المقاصة وقع لو كان له على ماطل دينان باحدهما رهن دون الآخر فالتعيين مفوض الى الآخذ الثالث ما اذا استحلف الغير وكان الحالف مبطلا فان النية نية المدعى فلا ينفع الحالف بالتورية عن اثم الكذب ووبال اليمين الكاذبة وظن الصلاح الشريف انه يريد بالنية هنا المعنى الاخص اعنى قصد القربة وانها انما كانت فى اخذ الزكوة لتصحيح العمل لئلا تعرى العبادة عن النية من حيث ان الزكوة عبادة فاعترض بان هذه الزكوة ليست بعبادة وان برئت ذمة المقهور بهذا الدفع قال وعدم وجوب الاعادة لا يستلزم كونها عبادة ثم اجاب ان للزكوة جهتين كونها بذلا للمال فى الله جل شانه وكونها حقا للفقراء لازم الاداء وانما تكون عبادة باعتبار الاول وقد عرفت انه انما يريد بها هنا المعنى الاعم المتناول للعبادات والمعاملات اعنى مطلق القصد لا خصوص قصد القربة والزكوة وان كانت عبادة لكن الغرض من نية العامل انما الزكوة انما هو استباحة التصرف فى ماله بغير اذنه كما فى الثانى وكيف يصير المقهور بمجرد قصد العامل التقرب ممتثلا ولكن وهى الوهم فى المثال الاول كيف يتصور جريانه فى الآخرين ومنها قولهم الاصل عدم التداخل فى كل من الواجب والندب عن الآخر وهو اصل ثابت لامرية فيه سواء اريد به ظاهره كغسل الجنابة عن غسل الجمعة وبالعكس او ان ما نوى واجبا مثلا فصادف ندبا او بالعكس كمن اغتسل للجنابة بزعم انه جنب فبان انه ليس بجنب وان اليوم جمعة او اغتسل للجمعة بزعم انه جمعة فبان انه ليس بجمعة وانه جنب اما الاول فلاصالة عدم التداخل واما الثانى فللاجماع على اعتبار النية ولتوقف الصحة عليها والنية كما سبح اهى ان يقصد بالعمل الا من غسل الجنابة وصلوة الصبح مثلا التقرب الى الله تعالى وهو هنا وان قصد التقرب لكنه قصد التقرب بشئ فبان ان عليه غيره فكيف يغنى عنه بل يقع باطلا لانه قصد التقرب بما لم يكن عليه وما كان عليه لم يتقرب به الا ان يخرج بالدليل كصلوة الاحتياط اذا ظهر ان الصلوة كانت تامة فتقع نفلا وقضاء رمضان فبان ان ليس عليه فيقع ندبا وكصوم يوم الشك بقصد انه من شعبان فلا يصادفه ويصادف رمضان فيجزى عنه وان لم ينو انه منه ولو نوى للتجديد فتبين انه كان محدثا والجلوس للاستراحة فتبين انه لم يسجد الثانية فتعين من جلسة الفصل على الاقوى فيهما وبالجملة فاصل هذا الاصل ظاهر فى انه لا ينقض بالمخالفين فان الواجب لا يجزى عن الواجب المغاير ولا الندب عن الندب بالمعنيين كغسل حيض عن جنابة وصلوة ظهر عن عصر وقضاء رمضان عن نذر وغسل زيارة عن جمعة ونافلة الفجر عن الليل سواء صادف ما نواه فيكون بالمعنى الاول او لم يصادفه فيكون بالمعنى الثانى واما

ما اجاز

ما اجاز الاكثرون ومنعه بعض المتأخرين من الاكتفاء بنية القربة من اعتبار الوجوب والندب فليس من هذا الباب اذ ليس فيه الاكتفاء بواحد عن اثنين ولا باحد المتخالفين عن الآخر نعم هو على التحقيق اصل براسه يرجع الى اصل البراءة واصل العدم فبقى الاصل براءة الذمة من التكليف بملاحظة الوجه كالوجوب فى الواجب والندب فى المندوب ومنها قولهم الاصل فى الحكم عموم مدلول اللفظ وعدم سراية الى غيره وحاصله ان الحكم اذا تعلق بشئ لم يتخطاه الى غيره عقدا كان او ايقاعا او غير ذلك فلا يسرى بيع الامة او عتقها او المصالحة عليها الى ولدها ولا الدار الى ما فيها ولا الوكالة فى جل الامور الى ادناها ولا النية فى عمل الى شركته فى نفلها وكذا فى التكليف والوضع واصالة هذا الاصل مما لا كلام فيه وقد خولف فى مواضع دل الدليل على السراية فيها وذلك كعتق الشقص يسرى الى الباقى مطلقا او بالشرط المعلوم وكالعفو عن بعض الشفعة فيسرى الى الباقى لانها لا تتقسم ولئلا يلزم تبعض الصفقة على المشترى ولذلك اذا ورثها جماعة فاما ان يشفعوا جميعا او يدعوا وعد الشهيد من ذلك الظهار فانه انما يقع بالظهر ويسرى الى باقى البدن والايلاء فانه يتعلق بالجماع فى القبل ويسرى الى غيره فيحرم والصوم ينوى فى اثناء النهار فيسرى الى اوله والتسمية فى اثناء الاكل بنحو بسم الله على اوله وعلى آخره فيسرى الى اوله ورد على الاول انه من باب الوضع دون السراية وعلى الثانى ان النية انما تعلقت بالكل فلا سراية الا فى السراية ان يتعلق الحكم بالبعض ثم يسرى الى الباقى فهنا نعم تعلق النية بما مضى خارج عن اصل آخر وهو ان النية انما تقع بما قارنته وكذا الرابع ومنها قولهم الاصل ان الانسان لا يكلف بعمل الغير ولا يقوم عمله مقام عمل غيره وهما اصلان ثابتان اما الاول فلاصل البراءة واما الثانى فلان الشغل اليقينى يستدعى البراءة اليقينية ولا براءة الا باتيان المكلف العمل بنفسه فان ذلك هو المتبادر من التكليف وقد خرج من ذلك امور دل الدليل عليها كتكليف الولى بصلوة الميت وصيامه والاب بمهر ولده الصغير الذى لا مال له والغنى بفطرة واجب النفقة ومن يعول به وقيام قراءة الامام مقام قراءة المأموم هذا آخر ما وجدناه من الكلام على الضرب الاول

من الادلة العقلية وتتلوه

اولا وافوا

الضرب الثانى من الادلة العقلية وهو ما لم يحكم العقل فيه الا بواسطة الدليل وهى اقسام الاول الاستصحاب وهو ان يثبت لشئ فى الزمن الثانى ما ثبت له فى الاول وذلك بان يحكم ببقاء ما ثبت فى الزمن السابق واستمراره فى الزمن اللاحق الذى هو محل الشك وبالجملة هو الحكم ببقاء ما كان على ما كان فلا يكون فى المغاير لانه ليس اثباتا لما ثبت له ولا فى المتغير الذى افضى التغير الى سلب الصدق بالاستحالة والاستهلاك والخروج عن الماهية كالكلب يستحيل ملحا او نحاسا والعذرة دودا او الخمر خلا لان العين فى المتغير باقية وان زال الوصف فيصح ان نقول كان هذا بعينه نجسا او مطهرا فليكن الان كذلك بخلاف المغاير وحيث سلب الصدق وعدم الاندراج احتماله امتناع اثبات الحكم باصل الخطاب وحيث انما هو اثباته بالاستصحاب لانا نقول ثبوت الحكم لهذه العين قبل التغير لم يكن الا من الاطلاق لا بشرط الوصف الخاص كالكلبية والمائية فان الحكم انما ثبت لهذه العين باعتبار اندراجها فيما تعلق به الخطاب كقوله الكلب نجس والماء مطهر مثلا وقد زال الوصف ولا ريب ان المركب من الشئ وغيره مغاير لذلك الشئ لمغايرة كل مركب لجزئه وبالجملة فهذا المشار اليه بجميع مشخصاته لم يكن نجسا ولا مطهرا نعم لو كان الخطاب بهذا هذا الجسم مثلا نجس او هذا مطهر لتم الاطلاق او لكن قد بنى ناس على امتناع الاستصحاب فى المغاير منع الاستصحاب فى الزمان كوجوب الصوم المغيا بالغروب او بهلال شوال وجواز الاكل المغيا بطلوع الفجر وعدم التكليف المغيا بكمال تسع او خمسة عشر للقطع بتغير الزمان وعدم قراره وفيه ان المستصحب فى هذه الامثلة انما هو الكون بين المبدأ والغاية او عدم البلوغ الى الغاية وذلك كان لا تغير الزمان سلمنا ولكن المستصحب مفهوم المجموع من حيث هو وهو باق ما صدق الاسم فان الشمس ما لم تغرب فاليوم باق اى لم ينقض وان تقضت اجزاؤه شيئا فشيئا وكذلك الليل والشهر والسنة انما يتجه ذلك لو اريد استصحاب جزء منه بعينه بعد انقضائه للتغاير ثم الامر المستصحب قد يكون ثبوتيا كالطهارة عند الشك فى حدوث العارض وازالته لها او فى عروض المزيل وكالاحكام الشرعية التكليفية والوضعية عند الشك فى عروض النسخ او فى كونها ناسخا كالعموم بعد الخصوص وكالحقيقة المخصوصة عند الشك فى عروض الاشتراك او النقل وقد يكون سلبيا كالبراءة الاصلية العقلية وعدم التكليف فى الصغر والجنون وعدم الزكوة وعدم الوضع ونحو ذلك ثم الاستصحاب ينقسم بحسب الامر المستصحب الى اربعة اقسام وذلك لان الامر المستصحب اما ان يكون هو الحكم الشرعى وضعا وتكليفا او براءة الذمة من التكليف او حكما يثبت لثبوت سببه الشرعى او غير ذلك من الامور الثابتة

التى

التى لا يتوقف ثبوتها على الاسباب الشرعية فالاول هو المسمى باستصحاب حال النص فيستصحب الحكم حتى يثبت الناسخ والثانى هو المسمى باستصحاب حال العقل فيستصحب الى ان يثبت التكليف والبراءة وان كانت صفة لذمة المكلف وحالا لها لكنها اضيفت الى العقل لثبوتها به واستقلاله باثباتها وقريب من هذا القسم استصحاب عدم الحكم الى ان يظهر الدليل لترتب البراءة عليه والثالث يسمى باستصحاب حال الشرع والحكم المستصحب فيه وان كان صفة للمكلف وحالا له لكنه اضيف الى الشرع لثبوته به ثم هو ضربان لان الشك اما ان يكون فى قدح العارض وازالته للحكم السابق او فى عروض المزيل والاول هو المسمى باستصحاب حكم الاجماع وذلك كاستصحاب واجد الماء فى اثناء الطهارة والصلوة وجوب المضى فيها وفاقد الاستطاعة بعد حصولها وجوب الحج واستصحاب الطهارة عند خروج احد الخبثين من غير السبيلين او غيرهما من احدهما كالمذى والدم وحبائل الدم وملك الصيد عند عروض الاحرام والنكاح عند صدور ما يشك فى وقوع الطلاق به كانت خلية او برية وكذا كل صيغة يشك فى وقوع العقد او الايقاع بها فيستصحب الحال السابقة وانما سمى هذا باستصحاب حكم الاجماع لان هذا القسم محل النزاع كما ستعرف والحكم المستصحب فيه مجمع عليه قبل عروض العارض يعرف به الاخذ بالاستصحاب فى المعروض عنه وربما خص بالاضافة الى الشرع واما الثانى فكاستصحاب الطهارة عند الشك فى عروض الحدث والنجاسة وبالعكس وكذا كل ما ترتب على سبب شرعى كالملك المرتب على اسبابه الشرعية من الحيازة والارث والهبة والابتياع وغيرها ورقية المملوك المرتبة على ملكه والنكاح المرتب على العقد وشغل الذمة المرتب على الاتلاف وغير ذلك مما لا يحصر فيستصحب ما يترتب على السبب الشرعى الى ان يعلم حصول مزيله فى نظر الشارع والفرق بين هذا وقسيمه مع ان المستصحب فى كل منهما امر مترتب على سبب شرعى ان الاستصحاب فى الاول انما كان بعد عروض ما يشك فى كونه مزيلا شرعا للحكم السابق لكونه مما يقع النزاع فيه بين العلماء كحصول الماء فى الاثناء وخروج المذى بعد الطهارة فمن ثم اضيف الى الاجماع لان النزاع وقع فى زوال ما كان ثابتا باجماع المتنازعين وهذا بخلاف الثانى فان الاستصحاب فيه كان عند الشك فى عروض المزيل وان عرض ما لا شك فيه كالنزاع للمتطهر وظهور القسم الرابع وملاقاتهم او البشارة بطهر المرأة بالماء والمائيات فانه فى حكم العدم كسائر الحركات والسكنات والادراكات فانها عوارض لكن لا تاثير لها العدم وقوع الشك والنزاع فيها ومن هذا القبيل عروض اشتباه المحظور فى غير المحصور فانه لم يقع نزاع فى ازالته للحكم السابق عن اباحة التناول فيستصحب وحق كان التناول من هذا مباحا فليكن

بسمه تعالى وصلى الله على محمد واله

الان كذلك وهذا الخلاف لا اشارة في المحصور فانه وقع النزاع في ازالة الحكم لما بقي فيكون من الاول بل الحق انعقاد
الاجماع فيه على الازالة فلا استصحاب وكيف كان فانما يعقل الاستصحاب في المشتبه اذا تعلق بمجموع ما كان قبل عروض
الاشتباه كان تقول كان التناول من هذا قبل العروض مباحا فليكن الان كذلك اما اذا تعلق بالفرد المتناول فانه
لا يصح في البابين لاحتمال ان يكون هو المحظور المشتبه بل لا يصح في المجموع ايضا فان قولك كان التناول
من هذا قبل العروض مباحا في خبر المنع فان الذي كان التناول منه مباحا غير هذه الكثرة ليس فيه المشتبه نعم
اذا كان العارض شيء عرض لاحدها وشبه كالنجاسة تعرض لاناء من الاواني او ثوب من الثياب او لبقعة من بقاع الارض
ولشبهة المعروض صح في كل فرد وهذا الخلاف دخول الميتة في اللحوم مثلا والمغصوب في الثياب ونحو ذلك
واما الرابع فكاستصحاب حياة زيد فلا تقسم امواله ولا تنكح نساؤه وفقره فيعطيه من الزكوة وغناه فيمنعه
وكاستصحاب الحقيقة من حيث النقل والاشتراك وستر هذا الاخير ونحوه بالاستصحاب في الموضوع وذلك لان الالفاظ
موضوعات الاحكام ومتعلقاتها ومن هذا القبيل استصحاب العموم والاطلاق والظهور من حيث التخصيص والتقييد
والتاويل لا يقال على هذا اذا كان التخصيص والتقييد بيانا مرادا عند اطلاق العام والمطلق لم يعقل الاستصحاب
فيما يجوز ورود التخصيص والتقييد عليه لعدم القطع بالعموم والاطلاق ليستصحب نعم يصح التعلق في نفيه باصل العدم
لانا نقول ان لم يصح لك ان تقول في العام المشكوك في تخصيصه كان غير مخصوص فليكن الان كذلك فليصح
لك ان تقول لم يكن هذا مخصصا وذلك حيث لا خطاب ولا تخصيص لصدق السالبة بانتفاء موضوعها و
هناك يصح الاستصحاب وبالجملة يستصحب عدم التخصيص للعموم وكذا الكلام في استصحاب عدم التقييد في المطلق
وعدم التاويل في الظاهر فتدرج الى استصحاب العدم وهو جار في كل ما يصلح التعلق فيه باصل العدم اذا عرفت
هذا فاعلم ان الناس قد اختلفوا في الاخذ بالاستصحاب والتعويل عليه وهو نزاع عام في الفريقين فمحققوا
القوم من المتقدمين والمتاخرين كالمزني والصيرفي والغزالي وابن الحاجب والعضدي والسعد التفتازاني والبيضاوي
على الاخذ به في جميع هذه الاقسام وهو الذي عليه شيخنا المفيد والعلامة والشهيدان وغيرهم واكثر الحنفية
والمتكلمين كابي الحسين البصري على المنع وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى ره وكلامهم في ذلك وان كان مطلقا
لكن الظاهر من اقتصارهم في التمثيل على مثال واجد الماء في الاثناء وخروج احد الخارجين من غير احد السبيلين وغيرهما
من احدهما ان الذي منعوه انما هو استصحاب حكم الاجماع وما كانوا ليمنعوا من استصحاب البراءة الاصلية واستصحاب حكم

النص

النص وهو يرجع الى استصحاب عدم النسخ او من الاستصحاب في الموضوع او ما يسلك سبيله ما لا يتميز امره على حكم ثم حتى
يتكلفوا من غير علم ولا سعوا ولا يعرفوا المراد من لفظ ولا يعيد وانه اسفارهم واما ناتهم ومكاتباتهم واكثر معاشراتهم
على انه كيف تمشون من ذلك وانه وعلى الاولين مدارك الشريعة وعلى الثالث مدار التفاهم وعلى الرابع مدار
المعاشرة والسير في الدنيا وبالجملة يدور على الاستصحاب في هذه الامور نظام الدين والدنيا فلم يبق الا التهم
استصحاب حكم الاجماع كاستصحاب حكم الطهارة والنجاسة عند الشك في عروض المزيل وذلك ايضا مما يدور عليه النظام
وكفاك شاهدا على ذلك ان شيخنا وهو من اكابر الاخبارية قسم الاستصحاب في الدرر الى اربعة اقسام استصحاب نفي الحكم
الشرعي وذكر ان التمسك في نفي الوجوب من انه حجة على اصل البراءة ثم ذكر استصحاب حكم العموم واستصحاب حكم النص الى
ان يرد ناسخ وقال ان هذا مما لا خلاف في حجيته والعمل به ثم قال ـــــ وثالثها استصحاب حكم ما ثبت شرعا كا
كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند الاتلاف والزام الى ان يثبت رافعه وقال هكذا عم الاستصحاب ثم قال وهذا
القسم ايضا مما لا اشكال فيه بل ولا خلاف في الاستناد اليه والعمل في الاحكام عليه وفروعه في الاحكام الشرعية اكثر
من ان تبلغ عليها قلم الاحصاء فمنها استصحاب الحكم بصحة الطهارة من الحدث واستصحاب الحكم بالحلية في المشتبه الغير المحصور
واستصحاب الملك بعد وقوع سببه والنكاح وما يترتب عليه بعد وقوع عقده ورقية العبد ولو بعد فقده وكون النهار
باقيا والليل باقيا والذمة مشغولة بالعبادة ونحو ذلك الى ان يظهر شيء مما جعله الشارع رافعا لهذه الاحكام من على
استصحاب الحكم الشرعي بعدم ... وحالة شك في بقاء ... ومثل له بمثال واجد الماء في الاثناء وقال ان هذا
هو محل النزاع ونقل خلاف المفيد والمرتضى ره وغيرهما فيه الى هنا كلامه وهو كما ترى ظاهر في ان محل النزاع انما هو
استصحاب حكم الاجماع وكذلك الشيخ ... في النقل انما منع من الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي في
مثال واجد الماء دون غيره كالمتطهر يشك في الحدث او النجاسة وبالعكس والصائم يشك في غروب الشمس او
طلوع الفجر والعاقد يشك في ايقاع الطلاق ونحو ذلك وقد ذكر شارح الشرح ان الحنفية انما ينفون حجيته
في اثبات الحكم الشرعي ويثبتونها في النفي الاصلي قال وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان
حياة المفقود بالاستصحاب يصلح لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه والظاهر من كلام السيد في الاحتجاج
على النفي على ما يجري على الاطلاق وذكر صاحب المعالم وغيره ان محل النزاع ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم قد كان ولم يظن عدمه

صاحب الحدائق ره

[illegible]

بالمرفق

حكى الخلاف بل كلامهم انما وقع في اثبات الحكم الشرعي في الحالة الثانية حتى ان السيد المرتضى ره انما تكلم في ذلك وهو الذي يسمونه
باستصحاب الحال بل الشيخ في العدة بعد ان عنون الفصل بذكر حكم النافي والكلام في استصحاب الحال وتكلم في الاول
قال واما استصحاب الحال فصورته ما يقوله اصحاب الشافعي من ان المتيمم اذا دخل في صلوته ثم راى الماء الى اخر ما قال و
كيف كان فقد بان ان النفاة وان اطلقوا الا انهم يريدون الاطلاق وقد صرح ناس بالتفصيل فنفوه في حكم
الاجماع واثبتوه فيما عداه ونسبه العلامة في النهاية الى الغزالي وحكى احتجاجه عليه لكن المعروف عنه ما حكيناه كالعضدي
والعميدي وغيرهما نعم كلامه في المنخول انما كان ظاهرا فيما حكاه وقد تضمن ما في المنخول ان ابا حنيفة ما يقول
بالاستصحاب حتى منع تبدل الصورة على خلاف ما يعرف لاصحابه وممن اعتمد التفصيل المذكور على الظاهر المحقق فانه قسم
الاستصحاب في المعتبر الى ثلاثة اقسام التمسك بالبراءة الاصلية والاستدلال لعدم الدليل ثم قال الثالث استصحاب
حال الشرع كالمتيمم يجد الماء وذكر المثال لاحتمالين ثم قال وليس هو بحجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم
الشرعية معه لكن الظاهر منه في الاصول اختيار مقالة المفيد وذلك انه قال اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت اخر
ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني الى دلالة حكي عن المفيد
انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم
اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا راى الماء في الاثناء هل يستمر عليها استصحابا للحال الاول ام يستانف
الصلوة بوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني هذا لفظه ثم قال لنا وجوه وحكى
حجج المثبتين ثم حكى حجج النافين وردها ثم قال والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان
يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل
النطق فيجب ان يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم
ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع قال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني
به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه هذا كلامه وهو كما ترى يستصحب حكم الاجماع في محل الخلاف عند الشك في

قطع

قطع العارض كمثال واجد الماء اقصى ما هناك ان مثال الواجد مظنة اشتراط الحكم المستصحب بشرط قد تخلف في
محل النزاع فلا يمكن استصحابه بخلاف مثال النكاح فانه لا يتوهم فيه ذلك وقد نقل صاحب المعالم وغيره من كلامه هذا
انه اختار في اوله مقالة المفيد ره وعدل في اخره الى مقالة المرتضى ره وهذا وهم عليه وقد رايت حكمه بالاستصحاب
في مثال النكاح وهو كما عرفت استصحاب حكم الاجماع في محل النزاع نعم قصاراه انه اشترط في الدليل
المقتضي للحكم المستصحب ان لا يكون اقتضاؤه له مشروطا بشرط متخلف وكل من يقول بالاستصحاب يشترط هذا الشرط
واستصحاب الاكثرين في مثال واجد الماء ليس مبنيا على عدم اشتراط هذا الشرط بل على عدم تخلفه فان الشرط
الماخوذ في الحكم انما هو عدم وجدان الماء قبل الدخول في الصلوة لا مطلقا ولذا يصح على مثل المحقق ان ينقل اولا
على اختيار امر ويحتج له ويذب عنه ثم يعدل الى نقيضه في مقام واحد كلا وحق تنزل كلامه في المعتبر على المنع من
الاستصحاب في المشروط المتخلف لقرينة التمثيل جمعا بين كلاميه واما شيخنا شيخ الطائفة ره فانه وان كان نقل
حكاية الخلاف في الفريقين لم يزد ان قال والذي في ذلك نظر فلا يكون حاكما بشيء لكنه قال غير انه يمكن ان يقال
في المثال الذي ذكروه ثبت وجوب المضي في الصلوة قبل رؤية الماء ولم يدل دليل على ان رؤية الماء حدث
ولو كان حدثا لكان عليه دليل شرعي فلما لم يكن عليه دليل دل على انه ليس كحدث ووجب المضي في الصلوة
قال غير ان هذا يخرج عن باب استصحاب الحال ويرجع الى الطريقة الاولى من الاستدلال بطريقة النفي ثم قال في
اخر الفصل والذي يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اوما انا اليه من ان يقال لو كانت الحالة منيرة للحكم الاول
لكان على ذلك دليل فاذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل
على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريقة النفي وذلك خارج عن
استصحاب الحال قيل الذي نريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه هذا لفظه وهو كما ترى اعتراف ببقاء الحكم
في مثال واجد الماء على ما كان عليه قبل عروض الماء من صحة الطهارة والصلوة ووجوب المضي فيها فاحفظه
بغيره اقصى ما هناك انه زعم ان تلك طريقة النفي والاخذ بعدم الدليل بعد السبر والتتبع وانت خبير بان سلوك
طريقة النفي والاستدلال بعدم الدليل من دون مراعاة الاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ما كان انما يكون
حيث يكون الغرض من التعلق بعدم الدليل هو الحكم بالعدم كالبراءة من التكليف اذ كما يمكن ان تقول كان هذا
معدوما فكانت الذمة بريئة فليكن الان كذلك ويستصحب كذلك يمكن ان الاصل في الحكم العدم والاصل براءة الذمة

البراءة فهو على العدم وبني على البراءة حتى يدل دليل على الوجود والتكليف من غير حاجة الى مراعاة قدم العدم وسبق البراءة والحكم ببقائه كان على ما كان الا اذا كان الغرض هو الحكم ببقاء ما ثبت على ثبوته كما في مثال وجدان الماء وكل ما كان مستصحب فيه امرا ثبوتيا فان التعلق فيه بعدم الدليل لا يغني الا بمراعاة بقاء ما كان على ما كان فانك اذا اخذت تستدل على عدم كون وجدان الماء في الاثناء حدثا مبطلا للطهارة والصلوة مانعا من المضي فيها بعدم قيام الدليل بعد الفحص على كونه حدثا وقطعت النظر عن ثبوت الطهارة وصحة الصلوة ووجوب المضي سابقا والحكم باستمرار ذلك كان للخصم ان يقول لك ان لم يقم دليل على البطلان فمن لك بان الان على الطهارة وصلوته صحيحة يجب عليه المضي فيها واقصى ما في عدم العثور بالدليل ظن العدم وما كان ليفضي الى القطع بالعدم في نفس الامر والواقع ولابد في الحكم بثبوت ذلك في هذا الحال من مراعات الثبوت السابق والحكم ببقائه كما كان وهو الاستصحاب بل قد نقول ان الامر في العدم كذلك فان اصل العدم انما يثبت من طريق العقل باستصحاب العدم وكيف كان فالتعلق ببقاء ما كان على ما كان امر وبعدم الدليل على زوال الامر اخر وان كان التعلق باحدهما لا يتم الا بالاخر ثم ان الشيخ ره لا يزال يستدل في الحكم بثبوت ما ثبت وبقاء ما كان على ما كان بعدم قيام الدليل على المزيل كما يستدل على عدم انتقاض الطهارة بالمذي والوذي وما يخرج من غير السبيلين والقهقهة واكل ما مسته النار وسائر ما ينقض عند القوم بعدم قيام الدليل على كونها من النواقض وتلك طريقة معروفة لهم من يقول بالاستصحاب منهم ومن لا يقول حتى السيد وذلك انه لا كلام في التعلق بعدم الدليل انما الكلام في ان النافي هل يحتاج الى الدليل كالمثبت ام لا يحتاج كالمنكر والسائل والشيخ والفاضلان واكثر المحققين على انه يحتاج لكنهم يكتفون في ذلك بعدم الدليل بعد الفحص ومرجع ذلك في منع زوال المثبت الى الاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ما كان كما عرفت عقل من عقل وغفل من غفل هذا وربما ورد على التعلق بالاستصحاب في الاحكام الشرعية اشكال حاصله ان الذي يراد استصحابه بعد ثبوته اما ان يكون ثبوته بامر او نهي او تخيير او بوضع علامة فان كان الاول فالامر اما ان يكون موقتا او مطلقا فان كان موقتا كاتموا الصيام الى الليل واقم الصلوة لدلوك الشمس الى غروبها فاثبات الحكم ان كان بالنسبة الى خارج الوقت فلا وجه له لان التوقيت يدل على ان الحكم مخصوص بذلك الوقت والا لم يكن للتوقيت فائدة على ان استصحابه فيما خرج مجمع على بطلانه كالاستصحاب في المغاير بل هو فرد منه وان كان بالنسبة الى

ما دخل فيه فلا حاجة اليه لان نسبة الزمان نسبة الخطاب الى جميع اجزاء الزمان على حد سواء فكان ثبوت الحكم في الزمن الثاني بالنص كما كان في الاول وان كان مطلقا فدلالته اما هي على طلب ايجاد المهية ولو مرة في اي وقت كان ونسبته الى جميع اجزاء الزمان واحدة والامر على القول بدلالة المطلق على التكرار اظهر لتعلق الطلب ح بالجميع واما على القول بالفورية الحقيقية او العرفية فربما توهم ضرورة كالموقت بما عنده الفورية من الزمان مع عدم سقوطه بعد ذلك فيحتاج في اثبات الحكم بعد ذلك الى اعتبار الاستصحاب لكن التحقيق ان كل من قال بالفورية فانما يريد بالوقت المعتبر فيها بيان مصلحة ما عدا الفعل كما تقول اعطني حتى لا يتم وعلى هذا فالاطلاق على حاله في سائر اجزاء الزمان ولا يحتاج الى الاستصحاب وكيف كان فلا نزاع في عدم اعتبار الاستصحاب في اثبات الحكم الثابت بالاوامر المطلقة والمقيدة وكذا الكلام في النهي لانه ان كان مقيدا لم يصح في الخارج ولم يحتج اليه في الداخل وان كان مطلقا فاستغناء اثبات حكمه في الزمن اللاحق عن اعتبار الاستصحاب غني عن البيان لدلالته على المنع من ايجاد المهية على الاطلاق وذلك يقتضي المنع من سائر الجزئيات في سائر الازمنة وكذا الحال في التخيير وان كان الرابع فوضع تلك العلامة وجعلها سببا للحكم او شرطا له او مانعا منه اما ان يكون على الاطلاق كما في جعل الايجاب والقبول سببا لاباحة التصرف والاجارة ونحوهما والاستمتاع ووجوب النفقة وحرمة نكاح الام والاخت وغير ذلك في النكاح او على التقييد بما جعل سببا او شرطا او مانعا كالكسوف والحيض او ما بعده من الوقت المحدود كالدلوك والعقود المقيدة كالمتعة والسكنى وايا ما كان لا يصح فيه الاستصحاب لان ما كان منه على الاطلاق ان كان ما رتب عليه هو الدوام كما في العقود والايقاعات فالاستغناء واضح وان كان ايجاد المهية كما في الزلزلة فالامر في الامر المطلق واما المقيد بقسميه فامتناع اعتبار الاستصحاب كالامر في الاوامر المقيدة لدلالته بالنص بالنسبة الى الداخل والمغايرة بالنسبة الى الخارج والجواب

أنا نقول

نستصحب عند عروض الشك في تاثير المعارض وازالته للحكم الشرعي الثابت على احد الوجهين الاطلاق والتقييد او في عروض المزيل للحكم وح فيجري في التكليف والوضع المطلق والمقيد في الداخل دون الخارج ونريد بعبارة ان الغاية قد تكون في المقتضا لها فيجري فيها الاستصحاب ابتداء وفي الحكم المتعلق بها تبعا وذلك كما يشك المجتهد في ان الهم والحبل والرضاع هل يسقط وجوب الصيام مع التمكن ولكن بمشقة تحتمل في

الصلوة

ان فقد الاستطاعة بعد حصولها هل يسقط وجوب الحج مع المشقة العظيمة او في ان وجدان الماء في اثناء الصلوة هل يسقط وجوب المضي فيها وفي ان وجدانه او خروج المذي هل يبطل الطهارة ام لا وفي ان قول الرجل لزوجته انت خلية هل يبطل نكاحها فيستصحب الحكم التكليفي في الثلثة الاول والوضعي في الاخيرين وهكذا وكذلك اذا شك المكلف بالاول في ان المشقة الحاصلة له هل هي مما يحتمل عادة ام لا وفي انه هل عرض له ما يزيل الطهارة ويبطل العقد ام لا فانه يستصحب ما كان عليه من الحكم التكليفي او الوضعي وكذا اذا شك في انقضاء النهار او الليل للصوم والصلوة فانه يستصحب بقاءهما وكذا اذا شك في انجلاء الكسوف فيستصحب وجوب اداء وهكذا وليس يستصحب في اصل ثبوت الحكم من دون شك في عروض المزيل ليتجه ما ذكر في الاشكال بل ربما صح الاستدلال بالاستصحاب فيه ايضا وذلك اذا شك في ان وضعه هل كان على التقييد او الاطلاق وذلك حيث لا يكون الدال على الحكم هو الخطاب ليرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المقيد والمطلق بل كان بالاجماع ونحوه كما في جواز الرد بالغبن الفاحش فان الشارع جعل الغبن الفاحش سببا للخيار وجواز الرد وهل كانت سببيته مقصورة على الفورية باول وقت العلم فلا يتجاوز ذلك او مطلقة فيثبت له الخيار دائما فنستصحب ونقول قد ثبت له الخيار قطعا فليدم وان تمادى الوقت لان ما ثبت دام لان جريان الاستصحاب في حكم النص حتى يعلم الناسخ وفي البراءة الاصلية حتى يثبت التكليف وفي حال الموضوع حتى يظهر البيان من تخصيص او تقييد وغيره وفي كل حال ثبت لشيء كحيوة زيد وغناه وفقره وفسقه وعدالته حتى يعلم التغير او ضع من ان يحتاج الى البيان واطرف ما وقع في هذا الباب صنيع صاحب الوافية حيث منع او لا من جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية سواء دل عليها بالخطابات كالاوامر والنواهي او بالعلامات الموضوعة لذلك كالاسباب والشرائط والموانع وعبر عن الثانية بالاحكام الوضعية لثبوتها بوضع العلامات مع انه فر من في تقسيم الاحكام بانها الحكم على الشيء بانه سبب او شرط او مانع وحكم ثانيا بامكان جريانه في الاحكام الوضعية من حيث هي وانحصاره فيها قائلا ووقوعه في الاحكام الحكمية انما هو بتبعيتها فكان هذا انقضا لما سبق في المنع في التكليفية الثابتة بالعلامات فليت تلك الا التبعية ثم لم يتعلق فيما منع الا بما ذكر في الاشكال مع جريانه فيما اجازه على حد سواء ولا فيما اجاز سوى ان مثل بمثال واحد الماء في الاثناء والكر المتنجس بالتغير بعد زواله مع امكان التمثيل بما منع ايضا كما سمعت والحق لم يرجع

في امره والتحقيق ما عرفت واطرف من هذا ما الهج به صاحب الذخيرة تبعا لصاحب المدارك وعن جماعة من المحققين من ان الاستصحاب والحكم بالبقاء والاستمرار انما يكون حجة حيث يكون الدليل الدال على الحكم دالا على الاستمرار وبالجملة فالحكم بالاستمرار تابع لدليل الحكم فان دل على الاستمرار ثبت والا فلا وذلك كما في الخبز المعجون بالماء النجس فانه ادعى ان حكم بنجاسته استصحابا بمنع استصحاب النجاسة الى ما هو بعد الخبز لعدم ما يدل على بقائها فكيف الفتنة وقال صاحب المدارك في الكلام على المحقق في الرد على من تعلق في الحكم بنجاسة المتمم كرا بالاستصحاب ما لفظه وفيه كلام فان كل ما ثبت جاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت قال والحق ان الاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه كاستصحاب الملك عند عدم جريان سبب الملك الى ان يثبت الانتقال وشغل الذمة عند جريان الاتلاف الى ان يتحقق البراءة قطعا فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي كاصل البراءة او نقلي وانت لعلك ان احطت خبرا بما حققناه لا تكاد يخفى عليك ما فيه لعمرو الذي يشكل على الناس هو ما لاجله وقع النزاع بينهم في هذا الباب وهو ان اقصى ما في الاستصحاب الظن بثبوت الحكم في الزمان الثاني والحالة الثانية بل ربما يستصحب مع الشك في البقاء والوهم ومعلوم ان الظن من حيث هو ظن ليس بحجة شرعية بل قد تزادفت الايات وتظافرت الروايات على المنع من الاخذ به والتعويل عليه فما ظنك بالشك والوهم اللهم الا ان يدل قاطع على جواز الاخذ به كما في خبر الواحد وان في ان فيه واقصى ما للمثبتين من الفريقين امور حسنة لا تهون منها احدها ان بقاء ما ثبت راجح لان ما تحقق وجوده في حال ولم يظن طرو مزيله كان الظن في بقائه والالم يسع لعاقل مراسلة من فارق ولا السفر الى ما عهده من بلده ولا الرجوع الى دار واهل او مال ولا الزام ما يستدعي مدة من الزمان او تجارة ونحو ذلك بل كان بعيد ذلك سفها وكلما كان راجحا فالعمل به واجب والا لزم تقديم المرجوح وانه محال بل مستحيل في العادات تقديم احد المتساويين من دون ترجيح الثاني

ان الباقي مستغن في بقائه عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث او الامكان بشرط الحدوث كما عليه المتكلمون لا الامكان فحسب كما عليه الحكماء على انا نجده عيانا كما في البناء والنساجة والكتابة والحادث مفتقر الى المؤثر قطعا فكان البقاء هو الراجح لانه لا يحتاج الى مؤنة بخلاف الارتفاع فانه يحتاج الى المؤثر لحدوثه فيكون مرجوحا وهذا على التحقيق يرجع الى الاول فانه طريق اخر

في اثبات رجحان البقاء **الثالث** اجماع الفقهاء على اعتباره والعمل عليه في كثير من المسائل كمن تيقن في
الطهارة وشك في الحدث وبالعكس ومن تيقن النكاح وشك في الطلاق وبالعكس ومن تيقن شغل الذمة
وشك في الفراغ وبالعكس ومن غاب وانقطع خبره فانه يحكم ببقائه ويعزل نصيبه ولا تقسم امواله ولا
تنكح زوجته واذا اقيمت الشهادة على دين او غصب او قبض او نحو ذلك استصحب القاضي ما اقيمت عليه مع
جواز الاداء والابراء الى غير ذلك والعمل في بعض المواضع دون بعض مع تحقق العلة في الكل ترجيح
بلا مرجح **الرابع** اطباق العلماء على وجوب بقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية حيث لا دلالة شرعية على خلاف
ذلك ولا معنى للاستصحاب الا هذا **الخامس** ان المقتضي للحكم موجود والمانع مفقود اذ اقصى ما هناك
احتمال وجود المانع او وجود ما يحتمل كونه مانعا ومعلوم ان ذلك لا يصلح للمنع ولا يؤثر في الرفع
انما المؤثر تحقق وجود المانع الرافع للحكم ويتوجه على الاول ان حاصل الاستدلال على وجوب العمل بالظن
بانه ان لم يؤخذ بالظن الذي هو الراجح لزم الاخذ بمقابله الذي هو المرجوح وهو لو وجب الاخذ بكل
ظن كما عليه اهل الخلاف وانت تعلم ان المتحمل عادة انما هو الاقدام على ما هو مرجوح عند النفس او على
احد المتساويين من دون ترجيح لديها وليس في ترك الاستصحاب شيء من ذلك فان من لم يستصحب لم يحكم
في الحكم بثبوت الحكم السابق في الزمن اللاحق شرعا ولم يقدم على ذلك الا وقد ترجح لديه الامر في عدم الحكم بالثبوت
والاقدام على عدم الحكم به للوجوه التي تعلق بها النفاة صح او فسدت اذ اقصى ما تقتضي به العادة حصول
مرجح في النفس للاقدام والاحجام وان كان في نفسه فاسدا كمرجحات سائر الافعال التي يجتنبها الحكماء و
ارباب الشريعة ثم لا تنافي بين رجحان بقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمن السابق الى الزمن اللاحق من جهة انه
قد ثبت والظن فيما ثبت ولم يعرض له مزيل ان يدوم وبين رجحان عدم الحكم بذلك على الشارع
لعدم العلم به لجواز ان يكون ذلك الحكم قد تغير لدى الشارع بسبب ما عرض من العوارض وان ذلك
العارض كان هو المزيل عنده مع ما جاء في المنع من القول بغير علم والتدين بالظن وعلى الثاني انا نمنع
من الاستغناء فان الاعتقاد على ان الله جل شأنه هو المفيد لوجود الاشياء وبقائها كما قال عز من قائل
ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ولا يزيد تأثيره في البقاء على الايجاد لئلا يلزم تحصيل
الحاصل بل غاية الموجود انما هو الذي لولاه لانبث والمهال ولم يكن شيئا مذكورا ولئن سلمنا ذلك

في الموجودات الخارجية فما كنا نعقله في الاحكام الشرعية الذهنية تكليفية كانت او وضعية وكيف يعقل
استمرار الحكم كوجوب شيء او حرمته وسببية ذلك او مانعيته من دون استمرار مؤثر وهو الحكم نفسه من حكم به كما لا
يعقل استمرار الحكم النفسي من دون استمرار الحاكم سلمنا ولكنا نقول ان لم يحتج في بقائه الى مؤثر فما
كان ليمتنع عروض مزيل له من جانب موجده والكلام هنا انما هو في عروض المزيل وقد عرض ما يمكن ان
يكون مزيلا فلم سلمناه ولكن اقصاه رجحان البقاء فيرجع الى الاول وقد عرفت ما فيه وعلى الثالث
انا لا نسلم ان مدركهم في حكمهم باستمرار الحكم في تلك المسائل كان هو الاستصحاب لم لا يكون هو النص الوارد في
خصوص تلك المسائل او الاجماع المنعقد عليها وفرق بين استصحاب الحكم السابق للدليل وبين اثبات الحكم في
الزمن الثاني بالاستصحاب والكلام في الثاني فان غير الا التعلق بحكم الشارع في تلك المسائل ولا علة للحكم فيها
سوى كون الحكم الثابت فيها مما يغلب الظن ببقائه وذلك متحقق في غيرها منعنا كون السبب فيه ذلك لم لا يكون
هو مع غيره واستظهار ذلك اقصاه استنباط علة وهو القياس المحظور وكيف كان فالنزاع في استصحاب
حكم الاجماع وجميع تلك المسائل من غيره وهو محل اجماع كما عرفت في مفتتح الباب وحمل احدهما على الاخر
قياس لا نقول به ودعوى التنقيح مع ظهور الفرق مكابرة وعلى **الرابع** منع كون الحكم بما تقتضيه اصل
البراءة مع عدم التكليف استصحابا انما الاستصحاب هو الحكم ببقاء البراءة الاصلية السابقة على التكليف واحدهما
غير الاخر سلمنا ولكن لا نسلم ان حكمهم باستمرار البراءة الاصلية لان الاستصحاب في حد ذاته واجب لم لا يكون بامر
من اجماع او غير ذلك وكيف كان فالنزاع في استصحاب حكم الاجماع لا في استصحاب حال العقل وعلى الخامس
ان الاقتضاء المدعى ان كان عاما بحيث يتناول محل النزاع من الزمن الثاني والحالة الثانية لم يحتج الى
الاستصحاب لان نسبة الحالين في اليه على حد سواء والا منعنا ثبوت المقتضي في محل النزاع فانه اول الكلام
واقصاه ظن البقاء ولا معول على الظن الا ان يدل دليل والشأن فيه وانت بعد هذه الشبهات وان
تراءت محكمة من اثبات مدارك الشريعة ومأخذ الاحكام ومن قال باصالة الاخذ بالظن ابتداء بناء على تخصيص ما
جاء فيه بمورده كاهل الخلاف او لعدم انقدام الاصول القديمة كايام العلامة ومن بعده لدعوى انسداد باب
العلم كصاحب المعالم ومن تلاه لم يحتج في الاخذ بالاستصحاب الى حجة لجريانه على الاصل واقصى همه اثبات
الظن ببقاء الحكم السابق وقد احتج له صاحب المنهاج وغيره بان ما ثبت في الزمن الاول ولم

يظهر زواله قطعا او ظنا لو لم يكن مظنون البقاء لزم منه ثلاثة امور باطلة **احدها** ان تتقرر معجزة فان تقررها
على استمرار العادة **الثاني** ان لا تثبت احكام الشريعة لجواز النسخ **الثالث** ان يكون الشك في الطلاق
كالشك في النكاح فاما ان يباح الوطء في كليهما او يحرم لكن الاجماع على الاباحة في الاول والتحريم في الثاني
ويستلزم الباطل باطل ومن ثبت الظن بالبقاء وجب العمل به ونحن نقول حصول الظن عند
عدم المزيل وجدانا لا يحتاج الى دليل لكنا نمنع الكبرى اعني وجوب العمل بالظن فان اخذت هذه الوجوه ادلة اثباتها
قلنا في الاول لا نسلم ان المدار في تقرر المعجزة على الظن بالبقاء بل على القطع فان الاعجاز انما يتحقق فيما يستحيل
وقوعه بحسب عادة الله وعادة البشر وعادة ما ينظم فيه واما الاخيران فالاخذ بالظن فيهما انما كان بالاجماع
مع انهما خارجان عن محل النزاع اذ النزاع كما عرفت في استصحاب حكم الاجماع حيث يقع الشك في قدح العارض
وهو في هذين خارج عنه لانه في اولهما استصحاب حكم النص وفي الاخر من استصحاب الحال مما وقع الشك فيه في عروض
المزيل ولا كلام فيهما والكلام في ابطال الدعويين اعني دعوى اصالة العمل بالظن مطلقا او بعد الانسداد مفرق
في محله هذا اقصى ما يمكن ان يقال من قبل المانعين ولقائل ان يقول بعد هذا كله ليس الاستصحاب الا الحكم على الحكم
الثابت بالدليل الشرعي والعمل بمقتضى ما دل عليه من نص واجماع فانه مطلق بالنسبة الى جميع العوارض والاحوال
وليس كما قيل عروض الشك يحتاج الى دليل بعده ولا منصوص على عمومه لها ليستغني عنه وعن
الشك فمن مراعاته اذا لم نحكم ببقاء الحكم السابق ولم نعول على الظن الحاصل من الدليل الشرعي فبماذا نحكم
نحكم اذا انا لو خرجنا عن مقتضى الدليل وان كان ظنا الى الشك او الوهم الناشئ لا عن دليل بل التحقيق ان من لم
يستصحب فقد اعرض عن العلم وعول على الشك الناشئ لا عن دليل الست تعلم انا لما خاطب المكلفين القادرين
على الصيام لا يسلم اطلق ولم يفرق بين من يشق عليه الامساك لكبر او حبل او رضاع او غير ذلك وبين من
لا يشق عليه وكذلك لما جعل عقد النكاح علامة لاباحة الاستمتاع ونحو ذلك من الاحكام اطلق ولم يفرق
بين ما يعرض من الاحوال والعوارض وكذا سائر العقود والعلامات فاذا الجئ الافطار مثلا من يشق عليه
الصيام لشيء من الامور التي لم يقم دليل شرعي على كونها مبيحة وابطلت عقد النكاح لعروض ما لم يثبت كونه
مبطلا من نحو قولك انت برية او خلية لمجرد احتمال كون الاول مبيحا والثاني مبطلا فلا ريب انك تكون
معرضا عن الدليل الشرعي لمجرد الاحتمال العقلي ولئن اغضينا عن هذا كله فقد ثبت في النص ما يمنع من

من الاعراض عن الحكم السابق المعلوم من الدليل وهو ما جاء في نقض اليقين بالشك واشتهر بين الطائفة و
رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح مؤيدا بحكم الشارع بمضمونه في مواطن كثيرة في العبادات والمعاملات حتى
تطابق فيه قول الشارع وعمله وتظاهر اهل العلم وطريقة اهل العرف وذلك ما رواه الشيخ
في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب
الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فهو
على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وما رواه الشيخ في الصحيح
عن زرارة ايضا قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف الى ان قال فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك
فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ثم قال عليه السلام وان لم تشك ثم رأيته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته وبنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك وهو طويل قد اشتمل على عدة احكام وما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة ايضا عن احدهما عليهما السلام قال
قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين
بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الصدوق عن ابيه بسنده الى ابي بصير ومحمد بن مسلم
عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ورواه في الخصال في حديث
الاربعمائة عنه عليه السلام وطريقه الى محمد بن مسلم على ما اثبته في المشيخة وان كان لا يخلو من جهالة لكن في طريقه اليه احمد البرقي
وهو يروي جميع رواياته في الصحيح وفي البحار عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من كان على يقين فاصابه
شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وروى الشيخ ايضا عن الصفار عن القاساني انه قال
كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل فيه
الشك صم للرؤية وافطر للرؤية واما ما جاء في الوقائع المخصوصة فكما روى عبد الله بن سنان

في الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده
علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ع صل فيه ولا تغسله فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا
بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وروى بكير عنه ع قال قال اذا استيقنت انك قد توضأت
فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك احدثت الى غير ذلك واما القواعد الشرعية
فكالحكم ببقاء ما ثبت من ملك او نكاح او حيوة او فسق او عدالة او فجر او ليل او نهار او نحو ذلك في باب
الشهادات والقضاء والعتق والميراث والصوم والصلوة وغير ذلك من الاحكام الشرعية عليه ويشكل
في ذلك بان انما ينهض لو كان لفظ اليقين والشك عاما حتى يكون المعنى لا تنقض شيئا من اليقين بشيء
من الشك ليتناول كل يقين وكل شك فيندرج فيه يقين الاستصحاب وشكه لكن المفرد المحلى ليس من الفاظ
مع احتمال ارادة العهد ههنا بان يكون اراد اليقين المعهود الذي اشار اليه في الخبر الاول بقوله فانه
على يقين من وضوئه وفي الثاني بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك خطأ وعدول من المتبادر المنساق
من الاطلاق الا ما ينبو عنه المقام والمسوق من الاستدلال والتحقيق ان هذا التركيب اعني قوله لا تنقض اليقين
بالشك يدل على العموم المذكور كما هو المنساق والمفرد المحلى على حقيقته اعني الجنس والطبيعة من دون حاجة
الى دعوى كونه للعموم وذلك لان وقوع الجنس في سياق النفي مما يفيد العموم كالنكرة ولا سيما بعد التأكيد بقوله
اياك وقوله ابدا بل لا يتم العموم الا على ارادة الطبيعة اذ لو كان المحلى ههنا للعموم لكان المعنى لا تنقض كل يقين
بكل شك وانه هذا من العموم والمنع من نقض شيء من اليقين بشيء من الشك واما دعوى العهدية
فيبطلها انه يسبق سياق الاستدلال على المعهود كما لا يخفى على من له ادنى مسكة بالمحاورة ومعلوم ان الاستدلال لا يتم
الا على ارادة العموم لا يقال اقصى ما في الخبر المنع من نقض اليقين بالشك ومن لم يأخذ بالاستصحاب فاقصى امره
ان ينقض بالشك ظنا لا يقال بل التحقيق انه انما ينقض الظن بالوهم او الشك بالشك او الوهم بالظن
وذلك انه لما عرض له الشك بعد اليقين فان ترجح لديه بقاء ما كان على ما كان ثم اعرض عن ذلك ولم
يحكم ببقائه ولم يستصحب فقد اعرض عن الراجح الى المرجوح وهو نقض الظن بالوهم وان استوى لديه الامران
حتى يكون كل منهما مشكوكا فيه فقد نقض شكا بشك وان ترجح لديه الزوال فقد اعرض عن الوهم الى الظن
لانا نقول انما يريد لا تنقض ما كان متيقنا لديك بما عرض لك من الشك والتردد في زواله سواء كان

معتدا او غير معتدل والا فما كان اليقين والشك ليجتمعا على امر واحد وبالجملة فهم في تلك الاخبار
لم يريدوا الا الاستصحاب والحكم ببقاء ما كان على ما كان والا فليس لتلك الاخبار مصداق اصلا فان قلت
القواعد انما ضبطت والاخبار الخاصة واكثر العامة انما وردت فيما ثبت وشك في عروض المزيل له وبعضها
جاء في استصحاب العدم وليس ذلك من محل النزاع وانما النزاع فيما ثبت وعرض ما يشك في كونه مزيلا
قلت اما القواعد فالحكم فيها ببقاء ما كان على ما كان انما كان على وجه الاطلاق اعم مما يشك في عروض
المزيل له او في كون العارض مزيلا واما ما جاء في الوقايع الخاصة فقد وردت على ضربين مورد احدهما
خاص والآخر يتناول القسمين المذكورين واما العامة فثلثة اخبار احدها ما كان مورده خاصا
والشك انما كان في كون العارض مزيلا وذلك كالخبر الاول وثانيها ما كان خاصا والشك في عروض
المزيل وذلك كالخبر الثاني وثالثها ما هو اعم كالثالث والرابع على ان خصوص المورد لا يخل لما انما المدار
على عموم اللفظ ... عام فان قلت هذه الاخبار وان تظافرت لا تخرج عن حوزة الآحاد
ومعلوم ان خبر الواحد لا يصلح لاثبات المدارك قلت ان كان خبر آحاد فقد تلقاه الاصحاب بالقبول و
عملوا عليه واخذوا به وارسى الشارع عليه قواعد شرعية حتى تطابق فيه قوله وعمله لا يعقم عن المجمع عليه والمتواتر
على انا قد نقول ان الاستصحاب عند الفقيه لا مدرك له في العمل ومدركه فيه هو هذا الخبر المحفوف بالقرائن المعقود
بالعلم فنحن انما نثبت بهذا الخبر الاحكام الفرعية لا القواعد الاصولية فان قلت لا ريب ان الاستصحاب الذي
هو عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على ما كان قاعدة يجريها الفقيه فيما لا يحصى من الوقايع الخاصة والا فما للاصولي و
التعرض لها قلت بل هو الاكبر القواعد الشرعية المستفادة من الخطابات الشرعية كقولهم كل شيء طاهر
حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا ضرر ولا ضرار الى غير
ذلك مما يطول تعداده وبالجملة كل خطاب عام وانما اشتغل الاصوليون بالذكر دون تلك باعتبار
ان مدركها عندهم العقل تلك الطرق المذكورة نفيا وعن ثم عدوه في الادلة العقلية وذلك ان هذه الاخبار اعني
اخبار اليقين انما جاءت من طرقنا هذا مع انا لا نثبت بهذه القاعدة حكما شرعيا بل الحكم ثابت من قبل
اقصى ما هناك انا نشك في زواله وما كان يمنعنا من ترتب ذلك لاستمرار طريق الشارع والشك بوجوب عدم
الاعتبار بالشك في الزوال بعد الثبوت وهو دليل القوم لكن مع هذه حاجتنا الشرعية ما يصدنا عن ذلك

وهو قوله اياك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فبعد هذا الكلام من ريبة فان قلت هذا معارض لما اشتهر عنهم من قوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسائر ما جاء في الاخذ بالحائطة على كثرته فكيف رجحتم الاخذ بهذا دون تلك قلت
ان ترك اليقين لمجرد تجويز العقل تغير الحكم محل الريبة فكان لنا نعم اذا كان الشك لتعارض الادلة فهنالك
يتجه العمل بمقتضى الشك احتياطا لمكان الريب المعتبر وقد سمعت قول العلامة ره في المنتهى ان الاحتياط
انما يعتبر مع دليل والا فلا مسلما ولكن ظاهر ما جاء في الاحتياط الاستحباب كما عرفت ويحتمل ما جاء
في هذا الباب على المنع من ابطال اليقين بالشك كما هو ظاهر النقض لا من المندوب الى العمل بمقتضى الشك اخذا
بالحائطة اذا كان لمنشأ صحيح من دون نقض لليقين جمعا بين البابين وذلك بان تأخذ بالحائطة حسبما يقتضيه
الشك ونحن على اليقين السابق وهذا كما جاء في المنع من احداث الوضوء الا بعد تيقن الحدث مع ما جاء من
ندب تجديد الوضوء وان الوضوء بعد الوضوء نور على نور فكان حاصل ما في هذا الباب انا اذا اخذنا بالاستصحاب
فانما اخذنا بالدليل الذي دل على اصل الحكم من نص او اجماع ورددنا ما خالفه من شك في زواله الا انه
انه لم ينشأ عن مدرك شرعي وانما كان لمجرد الاحتمال مع ورود النص المانع من الالتفات اليه واستفاضة النظائر التي
على عدم الاحتفال به والتعويل عليه واتفاق العلماء على عدم الاعتداد بمثله بعد قيام العلائم الشرعية
من العقود وغيرها ومن هنا يظهر حال ما تعلق به السيد المرتضى ره في المنع من الاخذ بالاستصحاب حيث قال
بعد ان مثل للاستصحاب بمثال واجد الماء في الاثناء وحكم بالمنع ما نصه فاذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة
الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما وليس ههنا استصحاب وان
كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من الدليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل و
جرت هذه الحال مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من الدلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك
الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يسلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك كما لم تمنع حركة الفلك وما يجري مجراها من
الحوادث فيجب استصحابه ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من ملاحظة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك الحكم في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط ام لا قال
وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود والفقت الا

على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا
في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار بعد ذلك بمنزلة
كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك
معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا نقطع
بخبر اخبرنا عن بكر وما جرى مجراه من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل
اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان
يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه هذا جملة ما تعلق به السيد في المنع وهو عمدة ما
تعلق به المانعون جل الفاضل وغيره بل لا متعلق لهم في الحقيقة سواه وانت خبير بان هذا انما يتم لو كان
دليل الحكم مقيدا بالحالة الاولى وقد عرفت انه سلم كما هو المفروض فانا لا نستصحب الا اذا كان كذلك وما اورده من
السؤال متجه فانا نحكم باستمرار الاحكام على جواز تغيرها بتغير المكلفين كان يدعي مدع سقوط التكليف او جواز
التأخير عند غلبة النوم او عروض هم او حاجة او نحو ذلك فلم يبق للعلم الا استصحاب بقاء التكليف فان
قلت انا علمنا ذلك بما قام عليه من الادلة من اجماع او غيره قلت الزمن انه لو ادعى مدع علينا ذلك لكان
لنا ان نرده بما علمناه والظاهر ان المجمعين انما علموا ذلك بالاستصحاب على انا نحن انا نعلم ذلك ونحكم به مع
القطع من غير ملاحظة الادلة فانا حيثما قرر لنا تقرير ووضع لنا وضع كما يجعل السلطان ضرب الدرهم والدينار
موجبا للقتل والنهب وينادي مناديه ان من فعل ذلك كان عليه كذا ومن جاء بكذا كان له كذا حكمنا
باستمراره على اختلاف الاحوال وترادف العوارض خصوصا اذا علمنا انه حكيم لا يضع الا المصلحة ويتبين
ذلك في العبد اذا قرر له مولاه فانك تراه على هذه الوتيرة والحاصل ان المكلفين على اختلاف طبقاتهم
قاطعون بالاستمرار الآن بدل دليل على القطع واما ما اجاب به فقد عرفت انا انما نستصحب حيث
يكون دليل الحكم مطلقا بالنسبة الى الاحوال والعوارض وما كنا نستصحب حكما ضرب له الشارع حدا الا ما خرج
عن التحديد او علقه على شرط الا ما عري عن الشرط ولانا نمنع الاستصحاب في هذا المثال الخاص فما كان ليمتنع
في سائر مظانه مما ليس بمشروط على انا قد نمنع امتناعه في هذا المثال ايضا فان الحكم فيه وان كان معلقا
على شرط هو فقدان الماء لكن لا يتم انتفاء هذا الشرط في الحالة الثانية وان كان فيها واجدا للماء لان

لان الشرط انما هو عدم الوجدان ابتداء اي قبل الدخول في الصلوة لا مطلقا فان معقد الاجماع انما هو ذلك
وهو ليس وقف الاطلاق واما ما عدى ذلك ففيه النزاع ولا سيما لعدم اعادة قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم و
اذا كان شرط الصحة انما هو فقدان خاص كان الوجدان في الاثناء كوجدان الغائب ونحوه من الاحوال
العارضة التي لا تستلزم المغايرة قوله وقد ثبت في العقول ثم قلنا انما ذلك لجريان العادة بعدم بقاء هذا
الثابت كما جرت العادة بعدم اقامة اهل الاسواق فيها ليلا لا ان الثابت من حيث هو ثابت لا يرجح بقاؤه
الا ترى انك اذا لم تعهد عنه ثم عنت لك اليه حاجة كيف ترجح اليه مستصحبا بقاءه فيها ومن طريف ما وقع
للسيد هنا دعوى ان عروض الاحوال كيف كانت يمنع من الحكم باستمرار الاحكام حتى يقوم الدليل على عدم
المنع مع ان الذي تستقيم عليه الطريق انما هو العكس كالحكم بالاستمرار حتى يقوم الدليل على العدم
لا يعقبني بالمنع على استصحاب حكم الاجماع وقوله ومثل ذلك يجب الى اخره يريد ان القطع باستمرار الوجود في مثل
ذلك ليس للاستصحاب بل لقضاء العادة وذلك ينتفي القطع عند انتفاء العادة كما في البلد القريب من
الساحل حيث يجوز في العادات زواله فجاة وان لم تطل المدة قلت لا ريب ان القطع انما يكون بدليل
خارج عن الاستصحاب اذ اقصى مفاده الظن لكن غرض المستدل انا بمجرد الاخبار المفيد للقطع بالوجود
مع قطع النظر عن العادة نحكم باستمرار البقاء من غير توقف وهذا الذي اراد بالقطع وما ذلك الا للاستصحاب
وحصول القطع لعدم اعادة العادة لا ينافي الاستصحاب بل يؤكده والذي يدل على ذلك انك حيث لا تقطع
بالبقاء كالبلد الساحل تستصحب البقاء ايضا ولذلك تشد الرحال اليه ولا تشد الى بلد لم تعهد هناك وان
افرت حدوثه بعد او ربما تعلق الماخوذ بوجه او صفة كقولهم

القسم الثاني من الضرب الثاني الملازمة بين الحكمين سواء كانت من جانب واحد كملازمة الصلوة
والطهارة او من الجانبين كملازمة كل من القصر والافطار للاخر فمن ثبتت الملازمة بطريق شرعي كالمثالين
حيث قال في الاول لا صلوة الا بطهور وفي الثاني من قصر افطر ومن افطر قصر او عقلي او عادي كملازمة
الشيء لمقدمته العقلية او العادية ثم حكم الشارع باحد المتلازمين حيث يكون الملازمة من الجانبين او بالملزوم
حيث يكون من جانب واحد لزم الحكم في الاول بالاخر وباللزوم في الثاني وكانت تلك الملازمة دليلا عقليا
على الحكم الذي لم ينص عليه مثلا اذا قال من تواترت عنه الجدران قصر قلنا وافطر للملازمة الثابتة بينهما بقوله
من قصر افطر ومن افطر قصر وكذا العكس واذا قال اتم الصلوة لدلوك الشمس قلنا قد اوجب الطهارة
ايضا عند الدلوك للملازمة الثابتة بينهما بقوله لا صلوة الا بطهور وكذا اذا اوجب الحج قلنا قد اوجب
قطع لها في لا امتناع وجوده الا بها وبهذا فكان استدلال العقل على الحكم الذي لم ينص عليه بتلك الملازمة
الثابتة شرعا او عقلا فان قلت متى كان ثبوت الملازمة بطريق شرعي كان الدليل على الحكم الذي لم ينص
عليه شرعيا لا عقليا قلت اثبات الحكم بطريق الملازمة نوع من عمل العقل وان كان ثبوت الملازمة التي
بها يستدل العقل من طريق الشرع وذلك انه حين يستدل فانما يستدل بالملازمة المحرزة عنده من اي طريق
اصابها وكيف يكون الدليل على الحكم في مثله شرعيا والدليل الشرعي الدال على الملازمة لم يدل على ذلك
الحكم بخصوصه ولا ثنائيا والعموم لانه انما دل على حكم وضعي وهو الملازمة المذكورة ثم العقل يستدل
بذلك الحكم الوضعي الذي دل عليه الدليل الشرعي بل لو كان الخطاب الشرعي الدال على الوضع خطاب
تكليف يستفاد منه الوضع حتى يكون عاما مثبتا ولا لهذا الحكم التكليفي كان يقول متى قصرت فافطر
ومتى افطرت فقصر وكما قال تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية ثم استدل على الحكم
التكليفي بالملازمة لكان ذلك استدلالا عقليا لا شرعيا من حيث انه استدلال بالملازمة الثابتة نعم
لو استدل على الحكم التكليفي بذلك الخطاب ابتداء لكان شرعيا لانه استدلال بالعموم ثم الاستدلال
بالملازمة الثابتة من جانب واحد يقع في ابواب احدها باب المقدمة
وذلك انه يحكم على المقدمة بحكم ما توقف عليها ويستدل على ذلك بالملازمة الثابتة شرعا او عقلا فا
فالدليل العقلي الذي اثبت به حكم المقدمة هو الملازم وباب المقدمة مما يستدل فيه بالدليل العقلي

وقد تحصل لنا من مراعاة هذا الاستدلال قاعدة اصولية هي ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به اي ان
الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته ودليل الملازمة وان جرى في الندب والاباحة ايضا فان الندب للشيء
ندب لما لا يتم الا به واباحته اباحته لكن لما كان المهم فيما يجوز انما هو الايجاب لما يترتب عليه من الثواب
والعقاب عقد والباب لمقدمة الواجب وغيرها يعرف بالمقايسة واما مقدمة الحرام فتحريم الشيء
لا يستلزم تحريم ما لا يتم الا به الكلية الا ان يكون مفضيا اليه ومستلزما له البتة فيحرم لاستلزام المحرم وكذا مقدمة
المكروه ويعرف من الكلام في هذا الباب يقع في مقامات الاول
في بيان معنى المقدمة اعلم ان مقدمة الشيء ما يتوقف عليه وكان له مدخل في التاثير بحيث لا يتم الا به سواء
كان او شرطا او ارتفاع مانع او معدا او جزءا وسبب الشيء ما كان بينه وبين الشيء ارتباط في الوجود
والعدم بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبالكلية هو العلة التامة والمراد به هنا ما عدا الفاعل اذ لا معنى
لدعوى وجوبه بوجوب ذي المقدمة فهو اذن جميع ما يؤدي الفاعل الى الفعل وما اشتهر على السنة جماعة
من ان المراد بالسبب هنا وفي مسئلة الضد الجزء الاخير من العلة لا جميع ما يتوقف عليه لان من جملته الشرط
وارتفاع المانع وقد وقع الخلاف فيهما دونه فكلام ناشئ من عدم تدبر كلام القوم وعدم الوقوف على مرادهم
من الشرط هل هو الداخل في السبب او الخارج عنه على ما سياتي بيانه ان شاء الله وشرط الشيء ما كان بينه
وبين الشيء ارتباط في العدم بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود واما المانع فهو ما يلزم
من وجوده العدم ثم كل واحد منها اما شرعي كصيغ العقود والوضوء والحيض او عقلي كالنظر
المحصل للعلوم والصعود للكون على السطح واضداد المامور به او عادي كالاطعام للاشباع وغسل
جزء من الراس والعضد في الوضوء للعلم بغسل الوجه واليدين وتركه ذلك الى اخره فانه مانع من العلم واما
المعلق فلا صفا الشرط والمانع فانه ما يتوقف التاثير في وجوده وعدمه وامر الجزء واضح وعليه
بطلان الصلوة في الدار المغصوبة ومدخلية هذه الامور كلها في التاثير ظاهرة لتوقف التاثير فيها على الوجود او
العدم او على كليهما وهذا القدر كاف في المدخلية والا فالمؤثر الحقيقي هو الفاعل ومن هنا ظهر لك ان الملازمات
المقارنة كرؤية جبل ابي قبيس والمرور عليه للحاج ومشاهدة كل ما لا بد من مشاهدته لسالك في تلك الفجاج وكونه
متحركا او ساكنا ونحو ذلك ليس من المقدمة في شيء الثاني في اقسام المقدمة

اعلم ان المقدمة اما ان تكون مقدورة تدخل تحت طوق المكلف او غير مقدورة ولا كلام في عدم
ايجاب ما يتوقف عليها على الاطلاق بل ان اوجبه مقيدا بها وشرطه باتفاق وجودها كان يقول زك
ان كنت مالكا للنصاب وحج ان كنت قادرا على قطع المسافة وهذه المقدمة التي لا يجب ما يتوقف عليها الا
بشرط وجودها مقدمة الوجوب اذ لا وجوب الا بها انما الكلام في المقدورة سواء كانت عقلية كقطع
المسافة او جعلية صارت مقدمة بجعل الشارع كالطهارة للصلوة والامام لاقامة الحدود فهل يجب بايجاب
ايجاب ما يتوقف عليها ام لا خلاف وتسمى هذه مقدمة الوجود لا الوجوب لان وجوب الواجب
بالنسبة اليها مطلق غير مقيد بها ولا مشروط بوجودها بل ان لم تكن حاصلة يجب تحصيلها ولا يكاد ينفك
واجب عن هاتين المقدمتين اذ لا اقل من البلوغ والعقل والاستطاعة في الاولى والسعي والتحصيل في
الثانية الثالث في بيان معنى وجوب المقدمة الذي اثبته قوم ونفاه اخرون ربما توهم ان
وجوبها بمعنى لزومها في نفس الامر وانه لا بد منها وهذا من افحش الخطا فان لزومها مما لا نزاع فيه والا لم تكن
مقدمة على ان هذا اللزوم لا يسمى في العرف وجوبا مع ان الظاهر ان وجوب المقدمة من سنخ وجوب ذي المقدمة
لانه مستفاد منه ثم ما للاصولي والبحث عن اللوازم العقلية بل الظاهر ان المراد به تحتيم الشرع كوجوب ذي المقدمة
وبالجملة حقيقة الوجوب وما وضع له لكن يتوجه عليه انه لو كان كذلك لترتب عليه الثواب والعقاب
حتى يستحق بتركها العقاب وان لم يبق للتارك الى زمان ذي المقدمة كتارك الخروج مع الرفقة وان مات
قبل زمان الحج ولو كان كذلك للزم ما لم يقل به احد من ترتب العقاب على كل مقدمة حتى يعاقب تارك الحج
مثلا على ترك ابتياع الراحلة والسلاح والمزاود والازواد وحمل الاسلحة وقطع كل جزء من المسافة الى غير ذلك
من المقدمات الكثيرة لصدق اسم المقدمة على كل واحد من هذه الامور مع ان طريقة العقلاء مستمرة على انهم
اذا عاقبوا او عاتبوا على ترك التكاليف لا يرون لذلك سببا سوى ترك ذي المقدمة ولا يتعلقوا ابدا وعدوا
في الذنوب ولم يهملها اهل المداقة فانا نرى انه ان كان عليه ذنوب كثيرة عددت عليه عند العقاب وما نحن فيه
على ذلك انه لا كلام في ان عقاب تارك الواجب لا يختلف بترك بعض المقدمات او الكل بل اللهم لا بعد
في العقل الثواب على المقدمات كما اذا رايت عبدك يسعى في قضاء حوائجك لكن ذلك لم يجر من الثواب على
ما توقف عليها بل من ادلة خارجية كما في حديث من لم يدرك الحج وقد يقال ليس الايجاب الا طلب الفعل على وجه

التحتيم واما ترتب الثواب والعقاب فامر خارج عن المفهوم وذلك ان الواجب من حيث انه مقصود بالذات وهو الاصلي
ومطلوب بالتبع لان وجوده متسبب عن غيره وهو التبعي وترتب الثواب والعقاب انما هو على الاصلي دون
التبعي وان صرح به كالقول من دافع وشبه لنا كما وذلك ان التبعي طريق اليه ومكان من اجزائه فكيف
يستحق عليه جزاء او عقاب بتركه كلا وباب المقدمة من الثاني دون الاول فلا ترتب فان قلت اذا لم يترتب على ترك
المقدمة عقاب لم تنفصل عن المباح الا بما لا يعود بفائدة ولا يسمع من ترك على مجرد الالزام ولم يعد هذا البحث
الطويل بطائل مع ان ظاهر القوم ترتب العقاب فانا وجدناهم يتعلقون بهذه القاعدة في ايجاب نصب الامام
اترى هذا الامر العظيم الذي يدور عليه نظام العالم بهذه المكانة عندهم تركه ولا يعاقب على تركه قلت اي
فضل اعظم من كونه مرادا للشارع محبوبا مطلوبا وفاعله منقادا مطيعا وتاركه مخالفا عاصيا مرتكبا لما كرهه وكل
هذا في المباح غير متحقق واما ان هذا كله لا يفيد غير الترك لعدم ترتب العقاب ففيه من الصد ما يغني عن اعتبار اخر
وذلك ان تركه يفضي الى ترك الواجب الاصلي الذي يدور عليه العقاب ويكفي به صادا عن الترك حتى انه يصير
لا القول بوجوبه واما استبعاد عدم ترتب العقاب على ترك نصب الامام فنصب الامام عندهم واجب
اصلي ترتب عليه العقاب اقصى ما هناك انهم استدلوا عليه بهذه القاعدة وكم من مقدمة تجب بالتبع وهي في نفس
الامر واجبة بالاصل مقصودة بالذات كالجهاد يجب بالاصالة وهو مقدمة لحماية الاهل والمال والولد وكالكف
عن الاكل او الشرب يجب بالذات في الصيام وربما وجب من حيث كونه مقدمة لامر كالتداوي وكذا انقاذ
الغريق واخراج الحريق ونصرة المظلوم ونحو ذلك مما يجب بالذات وربما وجب بالتبع ايضا لكونه مقدمة لواجب
اخر كما يتفق في خصوص غريق او حريق او مظلوم يتعين على بقائه وغيره امور واجبة وهكذا وبالجملة فالمقدمة في
حد ذاتها حكم من وجوب او ندب او كراهة او حرمة او اباحة وباعتبار ما يتوقف عليها حكم اخر يجتمع فيها
المتفق الحكمان وربما اختلفا وربما كان الشيء الواحد مقدمة لشيئين او اشياء ويلزمه باعتبار ما يتوقف
كل شيء حكم موافق او مخالف غير ان هذا لا يجدي فيما استمرت عليه طريقة الفقهاء من التفريع على وجوب المقدمة
وعدمه وقد تظهر الثمرة في النذر ونحوه وذلك بان ينذر واجبين فيكتفي بواجب ومقدمته اما الواحد فلا يصح
لعدم رجحان المقدمة وحدها ولا يخفى ضعف اعتبارها ولا سيما لمثمر هذا الباب العظيم ومن هذا الذي يعقد نذره واجبين
او اكثر على الاطلاق انما ينذر العقلاء امورا مخصوصة كصوم وصلوة وحج وصدقة على انه ان اطلق لا ينصرف

الا

الا الى المتعارف وهو الاصلي ولم يقع الوفاء الا به اللهم الا ان يقصد الاعم او كلا الامرين وكفى بذلك ضعفا
ودونها ما ظن ظهورها في مواطن اخر احدها الشرائط الشرعية التي لم يقم من خارج دليل على وجوب
تحصيلها ولا على ان المشروط انما يجب عند اتفاق وجودها بل لم يعلم منها سوى الشرطية وما به يكون مقدمة
كما في مسئلة نصب الامام فانه لم يعلم من خارج اكثر من كون اقامة الحدود ونحوها مشروطة بقيام الامام لان
ذلك شرط يجب تحصيله عند وجوب ما لا يتم الا به كالاقامة او ان الاقامة لا تجب الا عند اتفاق قيام الامام
فمن قال بوجوب المقدمة اوجب النصب ومن قال بعدمه لم يوجب لاحتمال ان يكون مقدمة وجوب لا يجب
شروطها الا عند اتفاق وجودها الثاني باب مقدمة العلم فمن قال بوجوب المقدمة اوجب الاتيان
بجميع ما وقع فيه الاشتباه والاتيان بالضميمة حيث لا يتم العلم الا بها ومن نفاه توقف في ذلك كله على الدليل
الثالث باب مسئلة الضد كما سيأتي وانت خبير بان ليس في الاولين اكثر من الذوق بالالزام والتخيير من دون امر
زائد والغرض تعرف ما وراء ذلك من الثمرة بل هما الاجنبيان من المقدمة اقصى ما هناك ان الامر فيهما خفي
واما الثالث فوجه ظهور الثمرة فيه هو انه على القول بوجوب المقدمة ومن هناك ازالة المانع برفع الضد يكون
الضد مأمورا بتركه وما امر بتركه فقد نهي عن فعله فاذا كان عبادة او معاملة فسدت وعلى القول بعدم الوجوب
فلا فساد ثم انك تعلم ان من تأمل على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص والقول بذلك لا يعرف لاحد
الا ما حكى صاحب المدارك عن شيخه ومعلوم ان الغرض من اصل هذا السؤال قد فات الوجه الذي باعتباره تمت
طريقة الفقهاء على التعلق بوجوب المقدمة وربما قيل ان ظهور الثمرة في هذا انما يتم لو كان النهي التبعي كالاصلي
في اقتضاء الفساد لكنه تم لمن فيه قبح اجتماع الامر والنهي على شيء واحد وان جاء احدهما تبعا والذي
حققناه في بابه انهما في العبادات سيان في ذلك لاستوائهما في الدلالة على الكراهة وعدم الارادة فكيف
يكون مع ذلك راجحة مطلوبة وهذا بخلاف المعاملة فانا انما استدللنا على فسادها بالاجماع المستمر
والطريقة المستقيمة ونحن انما علمنا ذلك في النهي الاصلي دون التبعي هذا كله ان كان محل النزاع هو الامر
المطلق المعلوم اطلاقه بالنسبة الى مقدمته التي هو مطلق باعتبارها كما قدمنا وان كان هو مطلق فلا خفاء
في ظهور الثمرة كما سيجيء المقام الرابع في تحرير محل النزاع من الناس من زعم ان هنا نزاعين احدهما
ان الواجب المطلق المعلوم اطلاقه هل يستلزم ايجاب مقدمته التي هو مطلق بالنسبة اليها كقطع لها في وجوب

الحج على المستطيع فهل يجب القطع بوجوب الحج حتى يكون المستطيع مخاطبا بكليهما شرعا اقصى ما هناك ان الخطاب
باحدهما صريح وبالاخر اقتضاء ام ليس هناك الا الخطاب بذي المقدمة وليس في المقدمة الا اللزوم واللابدية
من دون تعلق ارادة الشارع وطلبه بها وزعم ان هذا الخلاف هو المشهور وحكى القول بالوجوب مطلقا
عن الاكثرين والقول بوجوب السبب عن الواقفية وبعض المتأخرين والعكس عن ابن الحاجب في الشرط مطلقا عن بعضهم
الثاني انه اذا ورد امر مطلق غير مقيد بقيد وكان له مقدمة مقدورة ولم يعلم وجوبها من خارج ولا عدم وجوبها
كما في نصب الامام في اقامة الحدود فهل يستلزم وجوبه وجوبها حتى يكون مطلقا بالنسبة اليها ويكون مقدمة
وجود اولا يستلزم حتى يكون وجوبه مقيدا باتفاق وجودها ويكون مقدمة وجوب لا يجب بدونها وحكى الاول
عن الاكثرين والثاني عن السيد ره والحق انه ليس هناك الا نزاع واحد وهو ان الامر اذا ورد مطلقا فهل يقتضي
ايجاب مقدمته المقدورة كيف كانت ام لا من دون اعتبار كون اطلاقه ثابتا في نفس الامر معلوما ولا ملاحظة
كون مقدمته مجهولة الحال او معلوما كونها مقدمة وجود اقصى ما هناك ان من منع وجوب المقدمة فانما منع
من الامر بذي المقدمة وليس يمنع ان يدل دليل من خارج من اجماع او غيره على كون المأمور به واجبا على الاطلاق
في نفس الامر كما هو كذلك في الظاهر وكون مقدمته مقدمة وجود يجب تحصيلها كما في الطهارة للصلوة وقطع
المسافة للحج وبالجملة فالنزاع في اقتضاء الامر وجوب المقدمة لا في وجوبها على الاطلاق من اين كان وعلى هذا
فمحل النزاع عنوان الباب من قولهم الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وهو الذي لهج به السنة القوم متقدميهم ومتأخريهم
وحكاه السيد عن كل من تكلم في هذا الباب قال في الذريعة بعد ان عنون الباب بان قال فصل في ان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به اعلم ان كل من تكلم في هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشيء هو بعينه امر بما لا يتم الا به
ثم ساق الكلام في الاحتجاج لما صار اليه من التفصيل وكذلك صنع الشيخ في العدة فانه بعد ان عنون الباب
بذلك وذكر ان الامر بالمقيد لا يقتضي وجوب تحصيل القيد كالاستطاعة في الحج وملك النصاب في الزكوة قال
فان كان الامر مطلقا نظر فيه فان كان لا يصح على وجه ما الا بفعل اخر وجب تحصيل ذلك الشيء ليتم المأمور
وذلك نحو الامر بالمسبب وهو لا يحصل الا عن سبب فلا بد ان يكون السبب واجبا عليه ومثل ذلك بالضرب
في وجوب الايلام فان الايلام لا يتم الا بالضرب ونحوه ثم قال وان كان ذلك المأمور يصح على وجه ما
حصوله الا انه علم بالشرع انه لا يكون شرعيا الا بفعل اخر جرى مجرى الاول في وجوب تحصيل ذلك الاخر ليصح

المأمور به

المأمور به ومثله بالطهارة والستر ونحوهما من الشرائط الشرعية لصحة الصلوة في وجوب الصلوة لما علم شرعا من
ان الصلوة لا تصح الا بها فاذا امر بها فقد امر بها ووجب تحصيلها غير ان الشيخ ره حكم بان الامر المطلق يستلزم
وجوب ما لا يتم الا به عقلا او شرعا كما رأيت والسيد اقتصر على وجوب المقدمة العقلية دون الشرعية وقال
العلامة ره في التهذيب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصصه المرتضى بالسبب
وقال العميدي بعد ان قسم الواجب الى مشروط ومطلق ما نصه لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه
ذلك الواجب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا وفصل المرتضى والواقفية وقال العضدي بعد ان حكى الاجماع
على عدم وجوب مقدمة الوجوب انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب به واجبا فيه
من ذلك ما في شرح الشرح وقال في المعالم الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به
شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وكذلك قال كل من عثرنا عليه بل تراك تنقل من كلماتهم
الا ما قلناه من الاطلاق وليس في كلام احد ما يدل على ارادة احد الامرين بخصوصه وان هناك نزاعين نعم
صاحب المعالم بعد ان ذكر في الخلاف القول بالوجوب في السبب دون غيره قال وشهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى وكلامه في الذريعة غير مطابق للحكاية فكان اول من فتح هذا الباب لمن تأخر عنه قلت كلام
السيد في هذا الباب ليس من تتمة الكلام بل هو مرجح فيما عقل القوم منه وقد حكيناه في الشرح بطوله والذي
يدل على ما قلناه انه لو كان محل النزاع هو الاول لم تنظر لهذه المعركة العظمى ثمرة يعتد بها كما عرفت بخلاف
ما قلناه فان الثمرة عليه ظاهرة بحيث لا تخفى وذلك ان الاكثرين القائلين بوجوب المقدمة مطلقا يقولون ان
ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مقدمته كيف كانت عقلية او شرعية فان كانت حاصلة فذاك والا وجب
تحصيلها والنفاة على الاطلاق يقولون ان ايجاب الشيء لا يقتضي ايجاب غيره فان كان له مقدمة عقلية
لا يمكن وجوده الا بها او شرعية لا يصح شرعا الا بها لم يجب تحصيلها بل ان اتفق تحصيلها حصولها فالمأمور
على وجوبه وان لم يتفق لم يجب تحصيلها ويخرج المأمور به عن كونه واجبا اذ المفروض انه مشروط بالشرط
لم يوجد وليس هناك ما يدل على وجوب تحصيله الا ان يدل دليل من خارج اجماع او غيره على كونه في نفس الامر
واجبا على الاطلاق وكون مقدمته مقدمة وجود يجب تحصيلها كالطهارة في الصلوة والسير في الحج غير ان

هذه المقالة لا تعرف لاحد وقد حكي الاجماع على خلافها غير واحد وذلك انه لا تنازع بينهم في اقتضاء وجوب
المقدمات العقلية كالخروج الى السوق في شراء اللحم واخراج الماء وعرضه على الدابة في ايجاب السقي وهو المعبر عنه عندهم
بالسبب ولذلك ردوا على هؤلاء بلزوم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا على تقدير عدم اتفاق حصول
المقدمة واهل التعاليق غير واحد منها ما هو مسطور في دفاترهم واطالوا من غير طائل مع وروده عليهم كل ذلك
لعدم تحريرهم لمحل النزاع وهو الذي اراد المرتضى بقوله وكيف يكلف المسبب بشرط اتفاق السبب وهو كما
يقول اذ لو توقف وجوب المامور به على اتفاق وجوده لكان مشروطا به حقيقيا ولكان الحاصل انه يجب الفعل
المسبب بشرط اتفاق السبب ومرجعه التكليف بالفعل بشرط اتفاق الفعل لاستحالة تخلف المسبب عن
السبب انما يعرف الخلاف قديما في الشرائط الشرعية وهي التي خالف فيها السيد والواقفية فلم يروا ايجاب
الشيء مقتضيا لايجابها وذلك لوقوعها في الشريعة على نحوين فاي ثمرة اظهر من ان يجب على احد القولين تحصيل
المقدمة والعقاب على الترك لاقتضائه لا ترك الواجب الاصلي ويجب على الآخر تحصيلها وان افضى تركها
الى ترك الواجب الاصلي ولا عقاب على تركها الا ان يدل دليل من خارج على وجوب تحصيلها

المقام الخامس

في تحرير النزاع اجمع الكل على ان الامر بالمقيد لا يستلزم ايجاب مقدمته التي هي قيده وانما اختلفوا
في الامر المطلق فالاكثرون على ان ايجاب الشيء على الاطلاق يستلزم ايجاب مقدمته وهو قولهم الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به اقتضى ما هناك انهم حملوه عليه مبالغة لظهور الاقتضاء وقد حكى السيد هذه المقالة عن كل
من تكلم في هذا الباب كما رايت وهو على الظاهر حكاية اجماع ويحتمل ان يكون المراد كل من كتب في الاصول
وتكلم في الباب وما كل عالم يتكلم في هذه المسألة ولا سيما اصحابنا والا فكيف يستبيح الخلاف بعد تحقق
الاجماع وهو من اساطينه والاجماع عنده من اعظم المدارك وذهب السيد المرتضى وابن البراج وابن زهرة
الى الاقتضاء في السبب دون الشرائط الشرعية والمقدمات الجعلية وعنوا بالسبب جميع ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمات العقلية التي لا يمكن تحصيل المامور به بدونها وربما حكيت هذه المقالة عن الواقفية
وكان السيد انما لم يحكها عنهم لانهم لم يكتبوا في الاصول شيئا وانما كانوا يقولون ذلك ويعزونه في خصومهم
على انه لا بقية لهم وعكس ابن الحاجب هذه المقالة فذهب الى الاقتضاء في الشرط الشرعي دون السبب
لكن حكى الاجماع على خلافه جماعة منهم السعد التفتازاني وقطب المحققين وانهم نقلوا الاتفاق على الوجوب

في السبب وانما حكي عن بعضهم عدم الاقتضاء على الاطلاق ولا يعرف به قائل وانما حكاه صاحب المنهاج
وكيف كان فهذان القولان مسبوقان بالاجماع وملحوقان ومنه يظهر ان النزاع انما هو في الشرعية فالاكثرون على
الاقتضاء فيها ووجوب تحصيلها والسيد واتباعه والواقفية على عدم الاقتضاء وعدم وجوب تحصيلها
فلا يجب ما توقف عليها عند هؤلاء وانما يجب عند اتفاق حصولها والحق ما عليه الاكثرون فان من وجب
امرا على الاطلاق وهو يعلم انه لا يتم الا بامر فلا ريب انه مما يوجب ذلك ويلزم به لتتم غرضه سواء كان
ذلك الواجب الذي لا يتم الواجب الا به مقدمة عقلية له لا يمكن حصوله الا بها كالمقدمات الافعال
واسبابها او جعلية صارت مقدمة له بالجعل والتقرير كاشتراط الشارع في الصلاة الطهارة وفي الفائتة
وجود الامام وكما اخذت على غلامك ان لا يسقي دابتك بعد الوصول الى المنزل حتى يعلفها فاذا امرته
بالسقي كان ذلك امرا له بالعلف لما اخذت عليه وشرطت واقتضاء الامر بالشيء الامر بما لا يتم الا به عند
العقل وفي نظر الامر مما لا يشتبه على ذي عرف حتى انه ليعد ونه امرا بهما معا ويعقلون من الامر بسقي الدابة
الامر باخراج الماء ووضعه في الاناء وعرضه عليها او اخذها الى الماء وعرضها اليه والامر بشراء اللحم
امرا بالخروج الى السوق والذهاب الى القصاب والامر بالكتابة امرا بامساك القلم والقرطاس وغمسه في
الدواة واخراجه منها ووضعه على القرطاس وهكذا ومن هنا شهرت كلمتهم على ان يقولوا الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقد بلغ في الظهور لديهم الى حيث ان العبد اذا سأل مولاه عن الامر بالمقدمة فقال مثلا عند
الامر بشراء اللحم هل امرتني بالخروج الى السوق والذهاب الى القصاب عيب عليه ذلك وكان بمكانه
ان يسأل عن اصل شراء اللحم وكذلك الاستيذان في تركه بمنزلة الاستيذان في ترك الاصل وما بعد فهم الامر
من توقف وما اشبه التعلق به في ذلك من ان مقدمة الشيء لو لم تجب بوجوبه وتركت بحيث لا يمكن تلافيها
فان بقي ذلك الشيء على وجوبه لزم تكليف ما لا يطاق لاستحالة الاتيان به بدونها والا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا بمجرد ترك مقدمته وفي ذلك خروج جميع الواجبات عن الوجوب فهو
شبهة الكعبي كما ترد على النفي ترد على الاثبات وكما ترد في الشرط ترد في السبب ايضا فانا نقول على القول
بوجوب المقدمة يعصي المكلف بتركها فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج
الواجب المطلق عن كونه واجبا بمجرد ترك المقدمة فما يكون جوابكم فهو جوابنا وكون الامتناع على هذا السوء

اختياره بخلاف الاول لا يرفع قبح التكليف بالايطاق نعم يحسن الذم والعقاب وما يحكم فلا دخل
لايجاب المقدمة في ذلك وكيف يعقل تاثير ايجابها في كون الفعل الموقوف عليها حال انتفائها و
امتناعه مقدورا فلا دخل لايجاب المقدمة في ذلك والحل بالتزام الشق الثاني واي باس في خروج الواجب
عن الوجوب بعد امتناعه لامتناع مقدمته ووجوبه انما كان حال كونه مقدورا واطلاقه بالنسبة الى اتفاق
المقدمة وعدم اتفاقها اي انه ما لم يمتنع مقدمته يجب على الاطلاق سواء كانت مقدمته حاصلة او غير حاصلة
فيجب تحصيلها واما السيد فقد احتج على عدم الوجوب في المقدمات الجعلية بانها
في الشريعة جاءت على ضربين واجبة كما في الطهارة للصلوة وغير واجبة كما في الاستطاعة للحج فكيف
نحكم بوجوبها بمجرد ايجاب ما توقف عليها ونزعم ان الامر به امر بها ونحن لا نعلم ما هي في نفس الامر ومن الجائز
ان يكون غير واجبة وان ايجابه مشروط باتفاق وجودها وعلى الوجوب في غيرها عن السبب بعدم جريان
هذا الاحتمال فيه لاستحالة مجيئه غير واجب لقبح التكليف بالمسبب بشرط اتفاق السبب لرجوعه الى
التكليف بالفعل بشرط اتفاق وجود الفعل وحاصله انا لما وجدنا الشارع في الشرائط الجعلية تارة
يقول افعل بشرط اتفاق وجود الشرط واخرى افعل على الاطلاق مع ان له شرطا قد ثبتت شرطيته
بدليل اخر وفي السبب لا يامر الا على الاطلاق وما وجدناه يوما يامر بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب
حتى يقول مثلا اذبح بشرط اتفاق حصول كل ما يتوقف عليه الذبح من القبض والسكين ووضعها على العضو
وتحريكها حتى الاخير من العلة الذي متى حصل حصل المعلول البتة وبنى به على عدم الوجوب في الشرط الشرعي ونقض
باستدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام بايجاب اقامة الحدود المشروطة بالامام ويتوجه عليه
ان دلالة الامر بالشيء على الامر بسببه ليست دلالة وضع وانما هي دلالة اقتضاء وذلك ان اهل العرف يعقلون
ان الامر بالشيء امر بسببه وانه بحيث لو سئل عن السبب لامر به والزم وحال الشرط الجعلي عندهم كحال السبب
من غير فرق فانهم اذا اطلق لهم الامر مع العلم بان الامر قد شرط في الاتيان بالمامور به امرا كالعلف مثلا للسقي
فلا ريب انهم يعقلون منه انه امر بما شرط ايضا ويقطعون بانهم لو سألوه لاوجب عليهم الاتيان بما شرط
والزمهم به والا فليس لشرطه عنده وامره في بعض الاحيان بشرط اتفاق شرطه كما في الحج بالنسبة الى الاستطاعة
انما جاء بالنص وبالجملة فالسيد انما كان يعقل من ايجاب الشيء على الاطلاق ايجاب ما لا يتم الا به كما

كما قلناه فاي فرق بين السبب والشرط بعد كون المشروط في نظر الشارع لا يتم الا به واحتمال كونه قيدا فيه وشرطا
لوجوبه يدفعه الامر به على الاطلاق اذ لو كان قيدا لاخذه فيه كما قال لله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا او دل على التقييد به دليل من خارج كما في الامر بالزكوة فانه وان جاء مطلقا لكن الدليل الخارج من
اجماع وغيره دل على كون وجوبها مقيدا ببلوغ النصاب وان كان لا يعقل من ايجاب الشيء مطلقا ايجاب
ما لا يتم الا به كما هو ظاهر قوله في اول الفصل ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب
غيره مما لا يتناوله اللفظ الا بدليل فلا فرق ايضا بين السبب وغيره فان لفظ الواجب الاصلي كما لا يتناول
الشرط الشرعي لا يتناول السبب العقلي اقصى ما هناك انه لا بد منه ولا يمكن الاتيان بالواجب بدونه ولذلك
كان مقدمة والسبب والشرط في ذلك سيان ولا دخل لاستلزام وجود السبب وجود المسبب لان الدلالة لم تجر
من قبل استلزام الوجود الوجود اي وجود المقدمة وجود ما توقف عليها ليمتاز السبب في ذلك عن سائر المقدمات
بل من مراعاة حال الامر باعتبار استلزام عدمها عدم ما توقف عليها فانا نعقل من الالزام بالشيء الالزام بكل
ما توقف عليه ومعلوم ان المقدمات كلها في ذلك شرع سواء على ان مقتضى دليله لو تم انما هو وجوب الجزء
الاخير من السبب ذلك الذي اذا وجد استحال في العادات ان لا يوجد المسبب ومقالته وجوب جميع ما يتوقف
عليه الفعل عند العقل وبالجملة ما عدا المقدمات الجعلية واما استدلال المعتزلة فيتقصله
ان نصب الامام غير مقدور للسبب كالنبي وايجاب الشيء انما يدل على ايجاب مقدمته المقدورة ومحال
ان يوجب الشيء على الاطلاق وله مقدمة غير مقدورة والا لزم تكليف ما لا يطاق وورود الامر بالاقامة
على الاطلاق قاض بوجوده ووجوب اعانته وتمكينه من الاقامة حتى اذا كان خائفا مستورا لا يعرف
بعينه وجب عليهم التفتيش عنه والتعرف بالادلة القاطعة للعذر وان يامنوه ويخبروه على من ناواه ويمكنوه
من امضاء ما نصب لاجله من الاقامة وغيرها فانها لا تتم الا بذلك كله فيجب بوجوبها واما نصبهم فقد كفاهم
مؤنته واللائمة لما حكي احتجاج السيد اعترضه بان ما اشتمل عليه من التفصيل بامتناع التكليف بالمسبب
بشرط اتفاق وجود السبب وجواز ذلك في الشرط وان كان حقا في نفسه لكنه خارج عن محل النزاع فلا
ينهض لدعواه وذلك ان اقصى ما فيه انه يجوز ان يكلف بالمشروط بشرط اتفاق وجود شرطه ولا يجوز
ان يكلف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب لكن الكلام ليس فيه بل في ان الامر بالشيء مطلقا هل يستلزم

ايجاب شرط الذي لم يقيد ايجابه باتفاق وجوده وابن احدهما من الامر وانت خبير بان كلام السيد
كما يشتمل على التقسيم المذكور كذلك يشتمل على ما ابان غرضه منه من ان الشرط اذا جاء في الشريعة على ضربين
تارة يوم بالشي بشرط اتفاق وجوده واخرى يوم به على الاطلاق فكيف يسلك به مسلكا واحدا و
يعتمد الى كل ما امر به على الاطلاق فيوجه كذلك ويوجب ما توقف عليه من الشرائط الشرعية ولعلها من القسم
الاخر الذي لا يجب المامور به الا باتفاق وجودها ولما لم يعقل ذلك في السبب اعني الامر بالمسبب بشرط اتفاق
السبب لاستحالته لم يسغ لنا ان نتوهم في الامر المطلق انه مقيد بشرط اتفاق السبب من حيث ان ذلك ممتنع
بل نوجبه على اطلاقه ونوجب سببه بتعاله وبناء نقض كلام المعتزلة على ذلك صريح فيما نقول لعدم المؤاخذة
تتوجه عليه من جانبهم وهو الذي ذكرناه **واما ابن الحاجب فاحتج على الاقتضاء** في
الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الاتيان بالمشروط فقط اتيانا بجميع ما امر به فيقع صحيحا وانه باطل ويلزم خروج الشرط
الشرعي عن كونه شرطا وعلى عدمه في غيره بوجوه شديدة الوهن اقواها انه لو اقتضى ايجاب الفعل ايجاب ما لا يتم
الا به لدى العقل لصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب في ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وانه باطل اجماعا
ويرد عليه في الاول انه ان اراد بالامر في قوله اتيانا بجميع ما امر به الامر الصريح فلا نسلم ان الاتيان
به يجب مقتضى للصحة انما يصح مع الشرائط الشرعية وان اراد ما يتناول الامر الضمني كالمستفاد من الخطاب
الوضعي الدال على شرطية الشرط فانه يتضمن ايجاب الاتيان به مع المشروط والا لم يكن شرطا فلا نسلم ان الاتيان
بالمشروط من دون شرطه اتيان بجميع ما امر به على ان هذا ان تم لم يكن وجوب الشرط من ايجاب المشروط كما هو محل النزاع
بل من خطاب اخر وهو ما دل على كونه شرطا ولا نزاع فيه وفي الثاني منع الملازمة وانما يلزم ذلك لو لم يحصل ترك
الحرام الا بفعل المباح وهو الذي اعتمده العلامة والامام الرازي والاكثرون في الجواب عن شبهة الكعبي ولقائل
ان يقول انما تم هذا لو كان الكعبي يزعم ان المباح واجب عينا وما كان ليدعي ذلك وهو يرى ان التخلص من الحرام كما يكون
بالمباح يكون بغيره من واجب ومندوب ومكروه وحرام ان كان ولا بد فالظاهر انه يريد الوجوب التخييري اي ان
المباح احد افراد الواجب المخير واستبعاد وقوع التخيير بين ما لا يحصر من انواع افراد الانواع المختلفة مندفع بان المستبعد
انما هو التخيير في ذلك بالخطابات صالحة فان المعروف فيها انما هو التخيير بين امور معروفة اما اذا جاء التخيير من باب
المقدمة فلا غرو ان هذا التخيير عند المندوب والمكروه بل الحرام في الواجبات فكيف اخص المباح من بينها والجواب

الحاسم لمادة الشبهة ان المطلوب بالنهي المتعلق بالحرام اما ان يكون ترك الحرام كما هو الظاهر او كف النفس
عن الحرام كما قيل فان كان الاول فالمقدمة التي هي الوسيلة اليه ترك كف النفس وصدها وهو الواجب بالتبعية و
ان كان الثاني كان الكف واجبا بالاصالة واما ما كان فهو غير موقوف على شيء من الافعال المقارنة له
وانما هي من لوازم الوجود كما ان المرور على ابي قبيس من لوازم قطع المسافة وليس من مقدمات الحج انما المقدمة
ما كان مؤثرا في الواجب ووسيلة اليه الا ترى انك اذا هممت بمحرم ثم صدرت نفسك عنه فكففتها خوفا من
الله تعالى او حياء من الناس كيف تحقق بمجرد الكف ثم لا تحتاج بعد ذلك الا الى امر غاية ما هنالك انك لا تخلو
من حركة او سكون كففت او لم تكف فانهما من لوازم الوجود فكيف يزعم ان الكف موقوف على احدهما واي
نسبتهما اليه سائر انواعهما من قيام وقعود واكل وشرب وغير ذلك الا كنسبة سائر اللوازم المفارقة
لملزوماتها فان قلت لا ريب ان فعل احد الضدين مما يؤثر في ترك الاخر فكيف لا يكون مقدمة فيه ونحن
نرى انا كثيرا ما اردنا ترك شيء مع اقبال النفس عليه بادرنا الى فعل ضده ليكون حائلا بيننا وبينه قلت
لا ريب ان كف النفس كاف في ترك كل محرم فيجب تاثيره فيه مسلما ولكن لا ننكر ان من المباح ما قد يجب انما
الكلام في ان كل فرد من افراد المباح واجب لكونه ضد الحرام خطر ذلك المحرم بالبال ام لا كمن في ترك كف النفس
ام لا حتى يزعم ان السكوت مثلا واجب لما فيه من الاشتغال عن القذف والغيبة والكفر وغير ذلك من المعاصي
وان لم يخطر شيء من ذلك في البال وكان الكعبي ما لا يلام بشيء من ذلك وكذا الاضداد وسائر انواع الفجور
والكبائر لمن يتحرج عن الصغير واين ذلك من التاثير في ترك تلك المعاصي بالنسبة الا مثله كالانحراف وانه كالحاجة الشاق
بالخالق واعوزه الهرب عما شبه به الكعبي قال لا مخلص الا باختيار العضدي بعدم وجوب المقدمة الا ما او جب الشارع
فاختار ذلك واتخذه مذهبا ولم يلتفت الى ما قام على الوجوب من الدليل وتبعه على ذلك العضدي **واما**
القول الاخر الذي لا يعرف قائله اعني ما لا شبهة التعلق به في سلم من عدم دلالة الامر
بالشيء على الامر بسببه او شرطه باحدى الدلالات الثلث لظهور انتفاء الاوليين والثالثة لعدم اللزوم البين
لجواز ان يؤمر بالشيء مع عدم خطور سببه او شرطه ولئن خطر القريب فما كان ليخطر البعيد والكلام فيما يعم
وغيره انه لو دل لكان قول القائل اجره ولا امر بمقدمته مناقضا لكنه صحيح **والجواب عن الاول**
اشتراط اللازم الكلي عقلا او عرفا في الالتزامية انما هو طريقة اهل الميزان كما نص عليه غير واحد من المحققين

ذلك
بناء على ان الدلالة كون اللفظ بحيث كلما خطر خطر المعنى **واما اهل الاصول والبيان** فلا يشترطون
وانما يشترطون التلازم وهو في دلالة الالفاظ على المعاني المجازية والكنائية منتف غالبا وتعقل الحقيقة مع
القرينة والعلاقة ان يستلزم الانتقال الى المعنى المجازي فورا في المعاني المبتذلة فما كان ليتفق في غيرها الا بعد
تروّ وفضل تامل ومن ثم قسموا الاستعارة الى عامية مبتذلة كما في الاسد للشجاع والبحر للجواد والبدر للحسن و
خاصية غريبة لا يدركها الا الاذكياء والفطن كما تقول انظر الى النار في اطراف كبريت مشيرا الى النور اللاجوردي و
كما قال وسالت باعناق المطي الاباطح وقد ذكروا بالسيل من سرعة حركات الاعناق ولطف بحيث لا يحس بها
مع ان اقصاه التلازم بين مجموع الامور الثلاثة والمعنى المجازي لا بين الحقيقة وبينه وما نحن فيه لا يبعد عن هذا
وان لم يكن مستقلا فيه فانا اذا ادركنا الامر بشيء وتعلق ارادة الامر به ادركنا ارادته للتيسر فيه والاتيان بكل
ما يتوقف عليه ويتوصل به اليه على العموم **فان قلت** اقصى ما في هذا انا نعقل ذلك من حال الامر ولست تلك
دلالة خطاب **قلت** اذا دل الخطاب على ايجاب شيء وارادته والالزام به لزم من تحقق هذا التحقق ارادة ما لا يتم
الا به وايجابه ومن ادرك الارادة الاولى ادرك الثانية فمن ادرك انه يريد الكتابة ادرك انه يريد ما يحتاج فيها و في كل شيء
يوصل اليها من احضار القلم والدواة والقرطاس والتمسك والوضع وغير ذلك ولو بعد التروي ولا بد من التلازم
اكثر من هذا كما انه اذا سمع لفظ الانسان وادرك منه الحيوان الناطق ادرك الضاحك واذا تحقق تحقق و
بالجملة فالملازمة بين الارادتين في الادراك اشد من الملازمة بين المعنى الحقيقي والمجازي ويزيد هذا بالتلازم في
الوجوب **سلمنا** ولكن المقصود ان صارت دلالة الحكم لكونه موصلا اليه مطلقا على ما في نفس الحاكم فاذا توصلنا
واطلعنا على ما يريد الحاكم ويلزم به من غير ذلك الطريق كان دليلا ايضا ووجب العمل به فان الغرض انما هو اصابة
الواقع باي طريق اتفق ثم ان شئت فسمها التزامية وان ابيت فسمها عقلية فان ذلك لا يهمنا
انما الغرض حصول اعتبارها ولقد سمى قوم الدلالة الالتزامية بمعناها عقلية ولا بد ورعا التسمية نزر وباب الدلالة
في الناس اوسع من هذا فقد جرت وسيرتهم على اختلاف طبقاتهم انهم متى وجدوا الحاكم والامر و
الناهي بحيث لو سئل عن غير محل الحكم لحكم وامر ونهى قطعوا بانه قد حكم وامر ونهى وبنوا عليها وتهالكوا فيها و
عن الثاني بالمنع فان مثل ذلك يعد في العرف متناقضا وان شئت فانظر الى قولك اوجب عليك
الكتابة ولا اوجب تناول القرطاس والقلم ونحوه واوجب الكون على السطح ولا اوجب الصعود على السلم

وعدم انكار ذلك في مقدمة العلم كما تقول اوجب غسل الوجه ولا اوجب غسل ما زاد انما كان لعدم ظهور كونه
مقدمة **ثم نقول بعد هذا كله** ان من لاحظ خطاب الناس وعرف محاوراتهم لم يشك في انهم اذا
اوجبوا شيئا الزموا بجميع ما يتوقف عليه او لست ترى المولى اذا امر عبده بسقي الدابة فاعتذر اليه بعدم
اتفاق حصول الماء في السطل وهو قادر على اخراجه من البئر كيف يسبه ويامره بالاخراج هل ذلك الا
لانه بامره بالسقي قد الزمه بالسعي فيه والاتيان بكل ما يتوقف عليه بل قد وجدنا الناس يعدون مثل هذا العبد
في عذره هذا ان كان عاقلا منهمكا في عصيانه متهاونا على مولاه مستهزئا به غير مكترث بمكانه كل ذلك لشدة ظهور
الالزام بالمقدمة قبل له اذا امر مولاه عبدا الحضرتك ان يشتري لحما في ذلك الوقت فاخذ العبد يستاذن مولاه
في الخروج الى السوق الست تستهجن ولتعيبه هل ذلك الا لان الامر بالاشتراء امر بالخروج فكانما استاذنه
في الاشتراء ثم اذا اذن له في ترك الخروج فلم يشتره فاخذ يعاقبه ويسبه السب والناس قائمة يلومون المولى
ولم يلومونه على عقابه انت الذي اذنت له في ترك الاشتراء هل ذلك الا لان الاذن في ترك الخروج بمكانه
الاذن في ترك الاشتراء ومن تتبع سيرة الشارع وجده كلما راى شيئا يتوقف عليه امر لازم يوجبه الحكمة اوجبه كالواجبات
الكفائية وكلما اوجب بالعرض من المباحات والمكروهات والمحرمات كالاكل والشرب والنكاح والتجارة و
اكل الميتة والكذب النافع وغير ذلك عرفانه مما يوجب مقدمة كل واجب وان لم ينص عليها واستبين في
وجوب الاسراع بحث الحيوان المقاصر والفرار من الاسد مع الخوف لحفظ النفس وكذا الكراهة ويستلزم القاء
النفس في التهلكة فانك ترى العقل والشرع متعاضدين على الايجاب بل الشرائع كلها على التحقيق من هذا
الباب فانها انما شرعت لحفظ المقاصد الخمس التي هي الدين والنفس والنسب والعقل والمال فالعبادات
للدين والعبودية والقصاص لحفظ النفس وعقد النكاح والحد على الزنا والقذف وما يتبع ذلك
لحفظ النسب وتحريم المسكر والحد على شربه لحفظ العقل وعقود المعاملات وتحريم الغصب والسرقة والقطع
لحفظ المال وان شئت فعليك بمراعاة ما جاء في علل الشرائع من الاخبار وكذلك سائر ما امر او امر العقلاء
فان العاقل انما يامر بما هو وسيلة الى غرضه وكذلك الحال في المتشرعة فانهم لا يزالون يحتجون على وجوب الاشياء
بتوقف الواجبات عليها ولذلك تراهم يقسمون المكاسب والنكاح وغيرها الى الاحكام الخمسة فيحكمون
بوجوب بعضها مثلا عند وجوب النفقة ويحرمون السفر عند النداء وهكذا ومن ذلك ما جاء في المدح على

فعل المقدمات والذم على تركها **فصــل** ودرتما علمنا في كتاب المقدمة مالا يعلم الاتيان بالواجب الا بها فا وجوه تحصيلا للعلم كما وجب ما لم يكن الاتيان بالواجب الا به ويسمون هذا القسم مقدمة العلم وذلك كما اشتبه الواجب بغيره فلا يعلم الاتيان بالواجب حتى يوتى بكل ما وقع فيه الاشتباه وهذا كما لو فاتتك واحدة من الصلوات الخمس فلا تعلم ان قد قضيت ما عليك حتى تاتي بالخمس وكما اشتبه عليك القبلة في جهتين فلا تعلم ان قد استقبلت حتى تصلي صلوة الى كل منهما وكذا اذا اشتبه عليك الثوب الطاهر بالنجس يجب عليك صلوة بكل منها لتعلم ان قد صليت بطاهر ومثل ذلك ما اذا اشتبه الحرام بغيره نكاحا او معاملة او اكلا وشربا وغير ذلك من ضروب الاستعمال فانه يجب اجتناب كل ما وقع فيه الاشتباه وربما عد من هذا القسم ما لا يمكن الامتثال فيه عادة الا بضميمة كغسل الوجه واليدين وستر العورة فانه لا يتيسر عادة الا بادخال شيء مما خرج وذلك ان المكلف به في هذا النحو وان كان معلوما بخلاف المشتبه الا انه لا يعلم الامتثال به الا مع الضميمة والعلم الذي كانت المقدمة له في هذا القسم انما هو العلم بالامتثال لا العلم بالمكلف به ويمكن ان يجعل في عداد الاول من حيث انه لا يتيسر الاتيان بالواجب فيه عادة الا مع الضميمة ويكون مقدمة عادية بناء على ان تقدم المقدمة غير ماخوذ وهذا بخلاف المشتبه فان الاتيان فيه بالواجب ممكن بان يجيء بواحد ويصادف الواجب لكن العلم بالامتثال والمصادفة لا يمكن الا بالاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه وليس الكلام في هذا بهم انما المهم اثبات وجوب المقدمة في هذا القسم

فنقول انا وان قلنا بوجوب المقدمة في اصل الباب على الاطلاق فانا نتوقف في وجوبها ههنا وذلك ان منشأ ما استنهضناه للوجوب هناك انما العقل من حال الامر بالشيء الامر بجميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف وما استقرت عليه طباع العقلاء وسميناه الدلالة بدلالة الاقتضاء ونحن ههنا اذا رجعنا الى حال الامر لم نقطع بانه مما يوجب الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه في الامر ولا اجتنابه في النهي بل نجوز ان يقنع منا باحد الامرين وان يبيح لنا تناول احدهما والشك في المقام كاف فان **قلت** انا نرى اهل العرف يوجبون الاحتياط في هذا الباب كالعبد يؤمر باحضار شيء او ينهى عن تناوله فيشتبه عليه بامر اخر فانه يلزم باحضارهما في الاول ان لم يعد بعذره وباجتنابهما في الثاني وعلى هذا فيكون الاتيان بالكل واجتناب الكل عند الاشتباه مرادا مطلوبا

فلو

قلت انا بعد التسليم نفرق بين المشتبه وغيره من حيث ان المصلحة في المشتبه قد تعود اليه فلا يبعد ان يعقل ارادة الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه او اجتنابه وهذا بخلاف الشارع فان المصلحة لا تعود عليه فلا يبعد ان يقنع منهم عند الاشتباه بواحد مما وقع فيه الاشتباه ولا اقل من الجواز اذ الغرض القطع فان **قلت** اصل الامر والنهي كاف في اقتضاء ذلك اذ المفروض ان الامتثال لا يتحقق الا بفعل الكل واجتنابه فلابد منه والخطاء فيه مع ذلك هل هو مطلوب للشارع مراد كاسلام لا يسهل لما عرفت من ان هذا البحث لا يعود بطائل بعد ثبوت اللزوم ومع ذلك فلا تحتاج الى مراعات حال الامر والناهي بل يكفينا في الزام فعل الكل او تركه اصل الامر والنهي من حيث ان امتثالهما لا يتم الا بذلك **قلت** المتبادر من الامر بشيء انما هو التكليف بما علم صدق الاسم عليه وكذلك النهي وان شئت فارجع الى الحاكم العالم واهن الفاسق واعتق رقبة مؤمنة واطعم عشرة مساكين هل تراك تعقل منه الا ان المراد من علمت انه عالم وانه فاسق وانها مؤمنة وانهم مساكين ولسنا نزعم ان العلم داخل في مفهوم اللفظ كما يحكى عن قوم وانما نقول ان هذا يفهم بحسب العرف ولعل اولئك انما ارادوا هذا فان دعوى دخول العلم في مفاهيم الالفاظ مما لا يكاد يخفى فساده على جاهل فضلا عن فاضل ومع فكان المعنى في البس الطاهر ولا تستعمل النجس البس ما علمت انه طاهر واترك ما علمت انه نجس ويبقى ما لم يعلم حاله مجهول الحكم لا ان ذلك يقتضي تحصيل الستر بالطاهر كيف ولو مع الستر بالنجس ولو ترك الطاهر اتراك اذا كلفت باطعام عشرة مساكين او كسوتهم واشتبهوا في خمسين تتكلف باطعام الكل او كسوتهم ام تراه اذا كلفك يريد منك ذلك كما يريد تقديم الطعام اليهم والتخلية بينه وبينهم ونحو ذلك من مقدمة المعلوم دون المشتبه فان ذلك هو المساق غير ان النهي دل في كثير من المواطن على وجوب مراعاة ما وقع فيه الاشتباه كما في وجوب الصلوة الى الجهات والصلوة في كل من الثوبين واراقة كلا الانائين

الثاني من ابواب الملازمة من جانب واحد باب مسئلة الضد والكلام في هذا الباب يقع في مقامات

الاول

هو الموفق المعين

بسمه تعالى

باب الاجتهاد والتقليد الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في عمل من الاعمال كما في الصحاح والقاموس والمجمع وغيرها وتفسيره بتحمل الجهد والمشقة كما في الشرح العضدي والمعالم تفسير باللازم و اما في الاصطلاح فيطلق تارة على القوة الحاصلة من العلم بالمدارك واحكامها كما يقال فلان مجتهد اي انه بهذه المكانة وهو الذي اراد من عرفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة واخرى على عمل ذي الملكة كما يقال اجتهد فلان في هذه المسئلة وهذا هو المعروف وعليه جاءت التعاريف المعروفة وان اختلفت من جهات ففي النهاية استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير وقريب منه ما في المحصول والتحصيل فمن انه استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه لوم مع استفراغ الوسع فيه وكان القيد الاخير لاخراج العام والمقصر وفي الاحكام والمبادي بحيث يحس من نفسه العجز عن الزيادة ولا يصلح هذا الا لاخراج المقصر وفي بذل الوسع ما يعجز عنه ويبقى العام فمن ثم اهمل قوم هذه الزيادة واعتبروا الفقيه لاخراجه فعرفوه بانه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعي كما في التهذيب والمختصر والمعالم وفيه ان بذل العارف بالمدارك واحكامها وان لم يكن فقيها اجتهاد قطعا فلا يكون منعكسا واعترض ايضا بلزوم الدور اذ لا فقه الا بعد الاجتهاد فان الفقه علم المجتهد بالاحكام لا كل علم ونحوه واجيب بان الفقيه من مارس الاحكام الفقهية وان لم يكن فقيها واطلاق الفقيه على مثله تجوز وربما اجيب بان المراد المتهيئ للفقه وقد يدفع بان المعرف انما هو الاجتهاد بالمعنى الثاني فكانه قال استفراغ ذي الملكة والذي يستلزم الفقيه انما هو الاول ولكن هذا مبني على ان الفقه هو العلم بالقوة كما قيل ومع يكون الفقيه مصادفا للمجتهد بالمعنى الاول لان الفقه من حيث العلم والاجتهاد من حيث البذل بل قال التفتازاني انه قد اشتهر ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق ومنه يظهر الجواب عما قيل فان العارف بالمدارك واحكامها هو فقيه وان لم يكن عالما بالفعل لتهيئه غير ان مقتضى حده المشهور له هو العلم بالفعل الا ان يراد بالعلم هنا كما في النهي كما قيل ومن زاد قيد الاجتهاد في حد الاجتهاد القوة القريبة فكانه جعله قيدا للاحاطة بجميع الاحكام لا لنفس العلم فلعله انما اورده في اخذ الظن من الاجتهاد ربما يبلغ بصاحبه الى القطع كما في تحصيل الاجماع في امثال هذه الازمان وربما يقع بدونه كما اذا راى الاخبار متضافرة في حكم بلا معارض والكتاب ظاهرا فيه لعموم او اطلاق والفقهاء بين مفت وساكت لم يعرف له وربما جعل هذا

المعصوم
طريق لتحصيل للاجماع فالحق ان العلم انما يحصل من آية نصه او رواية متواترة او اجماع محصل يكشف عن مقالة
او ضرورة في الدين او في المذهب او حكم ارباب العقول بالحسن او القبح ومعلوم ان شيئا من ذلك لا يحتاج
الى بذل الجهد ومن ثم اشتهر ان القطعيات ليست بفقه وتسمية طريقتهم على اخذ الظن في الاجتهاد فان
بذل الجهد في تحصيل الاجماع فليس ذلك باجتهاد وانما هو بذل في تعرف موضوع كما يجتهد في تحصيل القبلة
والوقت انما الاجتهاد بذل الجهد في تحصيل الاحكام الشرعية من مداركها نعم لو كنت بعد تحصيل الاجماع
تحتاج في الاستدلال به على الحكم الى استفراغ وسع لكان اجتهادا لكنه لا يحتاج قطعا واما ما اورد بعض
المعاصرين من انهم ان ارادوا بالاحكام الواقعية فهذا لا يحصل الا الوهم كما في بذل المحصل للحكم بطهارة ثياب
المعارة للذمي والاواني المستعارة منه وان ارادوا الظاهرية فالحاصل بعد البذل انما هو القطع فمدفوع
بالتزام الاول والموهوم انما هو سلامتها من المباشرة وليس ذلك من الحكم الشرعي في شيء انما الحكم طهارتها شرعا
بحيث يجوز استعمالها في الصلوة والاكل والشرب ولا ريب في كون ذلك هو المظنون من المدارك وما لو تم
في الظاهرية ليس الحكم وكيف كان فالوجه في تعريفه على المشهور انه استفراغ العالم بالمدارك وسعه في
تحصيل شيء من الظن بالاحكام الشرعية الفرعية والاخير لاخراج الاصولية فان البذل في تحصيلها
ليس باجتهاد في الاصطلاح وما في المنهاج من انه استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية وان صلح
من جهة فقد فسد من جهات هذا وكثيرا ما يطلق الاجتهاد على العمل بالراي والاستحسان والمقاييس ولا ينهض
دليلا وهذا هو المعروف في العرف القديم وعليه اصطلاحهم قال السيد في الذريعة الاجتهاد عبارة عن
اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص والادلة او بما طريقه الامارات والظنون ومن هنا ذكر الشيخ في مواطن
عديدة ان الاجتهاد والقياس لا يجوز استعمالها في الشرع وان الامامية لا يأخذون بهما بل ظاهر الاكثر
انه عين القياس ومنهم من فرق بينهما بان القياس ما له اصل يقاس عليه والاجتهاد ما لم يتعين له اصل ومن
ثم تراهم ينسبونه الى الزجرة على الاطلاق مع انه لا يعقل منه الا في القياس والاستحسان ولعل هذا هو السر
في استقامة طريقتهم على اعتبار الظن فيه على قديم الدهر فاندفع السؤال السابق عنهم واهمال صاحب
المنهاج خروج عن الاصطلاح وتحديدا كما صحابنا ومن وما جاء في بعض الاخبار من ذم الاجتهاد فانما اريد
ذلك لا ما اصطلح عليه المتأخرون وهذا الاشتراك اللفظي هو الذي اوقع صاحب الفوائد في الغلط وظن

بان

ينكر على الاصحاب ويتحامل عليهم جمودا على ما يرونه من غير تميز عن المغزى في ايام الصدور متعلقا بوقوع الخطاء من بعضهم فكان
لعلمه بهذا فرغ العلم والاجتهاد كتعلق عوام العامة في فساد مذهب الشيعة بتركهم صلوة الجمعة وحثالة السواد
في ذم العلماء بعيدو بعض ما ينكرونه من بعضهم ونرعم على العلامة انه قال في مسئلة لم اجد في هذا اثرا وانما افتيت
فيها برائي وليس في القواعد ولا في غيره من هذا عين ولا اثر وانما في التذكرة على ما حكي في ذلك في كتاب الصلح
لست اعرف في المسئلة بالخصوصية وانما صرت الى ما قلت عن اجتهاد ومعلوم انه يريد الاستنباط من عمومات الادلة
لا بالخصوصية وكيف يرى العلامة ذلك وبطلانه من ضروريات مذهبنا وهو الذي دون الكتب في انكار
ذلك ونحوه على العامة على ان الجمهور يتحاشون منه وانما يسميه قوم من الحنفية يعرفون باصحاب الراي

فصل

المعروف بين اهل العلم ان الاجتهاد لا يجري في الاعتقادات وكذلك فيما لا يرتاب العقل في حسنه
وقبحه ولا يتغير حاله من حسن الى قبح وان الحق في جانب واحد وان من خالفه وان بذل جهده ضال مضل
ونقل عن شذوذ من الناس لا يعتد بهم ان المجتهد في ذلك معذور مصيب فيما اصاب كما في الفروع وظهور رجحان
العلم في ذلك تقطع على مقالتهم بالكذب والبطلان بل ولا في الفروع القطعية كوجوب الصلوة وحرمة
نجاسة البول كل ذلك لظهور القاطع انما الاجتهاد فيما عدا ذلك مما سبيله الظن من الاحكام الشرعية ومن ثم
اخذوا الظن في تحديده

فصل الاكثرون على وجوب الاجتهاد كفاية

فاذا قام به البعض سقط عمن يمكنه الرجوع اليه في الوقائع عادة فلا يسقط عن اهل العراق بمن في اقصى بلاد
الشام بل ولا عن اهل بغداد بمن في البصرة بخلاف اهل الكرخ ومن في المدينة وبالجملة فالمدار انتظام
الامر وانما يتم اذا كان بين اظهرهم وذهب قوم من البغداديين وعلماء حلب الى حرمة التقليد وحظروا
على العامي ان يقلدوا العلماء وانما اوجبوا عليهم الرجوع اليهم للتنبيه على طريقة العلم في باكاديه ثم هم ينظرون
ويستفيدون الحكم من المدرك وهذا منهم قول بوجوب الاجتهاد عينا على كل واحد من المكلفين وهو
اقرب شيء الى مذاق الاخبارية ولزوم الحرج والضيق المنفي بالآية والرواية واستمرار طريقة المسلمين على قديم
الدهر من غير نكير وفيهم الديانون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر اول شيء يقطع عليهم بالبطلان
ولا نعرف احدا من الاخبارية ذهب الى عدم وجوب تحصيل العلم الا ان يكون اخباريا يحتج على الناس فضلا عن ان يوجب
ثم لا يجيز لاحد التقليد بل يوجب على العامي ان يتعلم من المحدث ما جاء في هذه الواقعة من امام لا فاذا الى

دليله
عليه شيئا ولو بالترجمة كالاعجمي عمل بما عقل منه فكان هذا منهم اكتفاء بالنظر في استفادة الحكم من مدركه واستنباطه من
على كل احد وهو من الاجتهاد ومن ثم قلنا انهم اقرب شيء الى موجبه عينا ونحن نقول اوليس يجب ان يكون
في الناس من يرد الفروع الى الاصول الواردة عن آل محمد كما جاء في الصحيحين علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا ويجمع بين الاخبار المختلفة ويرجح ما يترجح منها بالطرق الواردة عنهم ع ويعرف الناسخ
من المنسوخ والمحكم من المتشابه والمجمل من المبين والعام من الخاص والمطلق من المقيد ومذاهب العامة ايام الصدور
حتى يعرف الموافق لكتاب الله والمخالف لمذهب العامة ويعرف المشهور بين الاصحاب من الشاذ والمتأخر
صدوره من المتقدم وما يكون احوط من غيره وغير ذلك مما نطقت به الاخبار ليقدم متأخر الصدور وما هو الاحوط
ويتمثل ما تظافرت به الاخبار في ذلك ويعرف مقامات الرجال ليرجح خبر العدل على غيره والاعدل عليه
وكذلك الافقه والاصدق والاورع بل العارف بمحاوراتهم والحانهم من غيره حسب ما جاء به خبر الفضل الى
غير ذلك ولا اقل من ذلك ليرجع الناس اليه في استعلام الاحكام حسب ما حصل هو ببذل جهده والاكثر في
الاخبار من خصوصيات معان لا يقوم بادراكها العلماء الا بعد التروي الطويل واستنهاض الخيل والرجل فان قالوا نعم
فذلك الاجتهاد وقد اوجبوه اذ ليس الكلام الان في المأخذ كي يمنع من الاخذ بالاراء منه ما خذا من اجماع
او دليل عقل فانه متعاقب كون القياس مأخذا ولم يفض بنا ذلك الى المنع من الاجتهاد وان كانت الاخرى
فقد ذهبوا بالعلم في الدهر وردوها جاهلية وفي ظني انهم يوجبون على الناس تطلب ما يأخذون منه معالم دينهم
ام يسقطون ذلك عنهم فان اوجبوا فاي امر يرجعون وليس هناك مرجع وهل ذلك الا التكليف بما
لا يطاق فان احالوهم على ما في الجوامع العظام وزعموا ان فيها مقنعا فان اوجبوا على كل واحد منهم ما
لابد منه في استعلام الاحكام من مداركها ولا اقل مما ذكرنا فذلك الحرج الشديد الذي تتهافت الشرائع على خلافه
ثم انه تورط في اسوء مما فروا منه فانهم سفروا من وجوب الاجتهاد كفاية وقد اوجبوه عينا وان قنعوا بواحد يهور
واحالوا الباقين عليه فهو القول بالكفاية ولم يقدر عليهم المشقة بطائل وبان اجاز والكلام ان عنا اول
على الجهد مع ما عرض بسبب التقطيع وكثرة التعارض وخفاء القرائن وغير ذلك مضافا الى غموض كثير من الاخبار
حتى صعب على العلماء والمهرة استعلام الاحكام بعد بذل الجهد فضلا عن الجهلة فتلك المفسدة العظمى والمصيبة الكبرى
التي قامت الضرورة على بطلانها ولقد حاول الفاضل الشريف قدس الله روحه ما يقارب هذا ثم رجع عنه

وذلك

وذلك انه نقل عن بعض الفضلاء انه بعد ان عرف الاجتهاد بما في الزبدة حكى الوفاق من المحصلين على وجوبه
واحتج عليه بما جاء عنهم ع في نحو قولهم علينا ان نلقي الاصول وعليكم ان تفرعوا والخلاف في
انه هل هو عيني ام كفائي واحتج للثاني باية النفر وبقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ثم
استدل له بما دل على رفع الحرج من آية او رواية ثم احتج بما ورد في ذلك بخصوصه كقول ابي جعفر ع لابان
بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك وما روي عن معاذ انه قال قلت
لابي عبد الله ع اجلس في المسجد فيأتيني الرجل فاذا عرفت انه مخالفكم اخبرته بقول غيركم وان كان ممن يقول
بقولكم اخبرته بقولكم فقال ع رحمك الله هكذا فاصنع ثم قال من المعلوم الذي لا يشتبه على ذي مسكة ان المراد
من الاخبار لا يتيسر لكل احد ليكون الناس سواء فيه ويكون فرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا مما
لا يليق به محصل كيف والاخبار متنافية والتأويلات من الجانبين متعارضة واقوال الطائفة مختلفة ووجوه
الدلالات متفاوتة قوة وضعفا كافهام الناظرين فلا بد من قوة ذوقية وطبع مستقيم وفهم سليم وتتبع شديد
وفحص كثير وتوفيق رباني كيف والجمع بين اخبارهم المختلفة يحوج الى معرفة الكتاب والسنة والناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغير ذلك كما دلت عليه اخبارهم فصح ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد
ثم اورد على احتجاجه لوجوب الاجتهاد بخبر التفريع ان المراد من الاصول المذكورة مثل قوله ع كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة لا ما دونوه في كتب الاصول من القواعد كوجوب المقدمة
واستلزام اجتماع الامر والنهي والمنع من الاخذ بالعام قبل الفحص عن المخصص والعمل بالمفاهيم ونحو ذلك وعلى
احتجاجه للكفاية باية النفر ان ليس المراد بالتفقه معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريقة المجتهدين بل
مجرد معرفتها ولو تقليدا وعلى آية الذكر المنع من لزوم كون المسئول ذا ملكة بل كل من علم آية محكمة او فريضة عادلة او
سنة قائمة فهو عالم كما نص عليه الخبر وعلى ما جاء في الحرج ان الحرج فيما من ترك الاجتهاد وعلى اخبار الافتاء وما
بعده من الكلام انه ان اراد بالمجتهد من له معرفة باللغة العربية والاصطلاح الشرعي بحيث يفهم مناطيق اقوال المعصوم
ومفاهيمها اعني بها المعاني الالتزامية التي تسبق الى الذهن بعد سبق الذهن الى المطابقية والمعاني المجازية التي نصبت لها
القرائن الواضحة فمسلم وان اراد من احاط باكثر الاخبار وما يعارضها وعرف العام ومخصصه والمطلق ومقيده
ورجح بقوة قوية فممنوع ثم قال في الرد على تقسيم الرعية نحن صنف واحد قلدنا المعصومين عن الخطأ والجاهل

منا بمرادهم يرجع الى العالم به ثم قال ــــ والتحقيق هو ان النبي صلى الله عليه وآله كان يحدث اصحابه فيفهمون حكمه من قوله وان احتاجوا الى السؤال سألوه والحاصل يحمل الحديث الى البلاد والبراري والمغاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه فيعمل بالعام الى ان يجي المخصص وبالمطلق الى ان يجي المقيد وبالذي سينسخ الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى آخر زمان الصادق عليه السلام فجمع بعض اصحابه بعض الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص لكل عام وقع فيه ما يخصصه ولا لكل مطلق ما يقيده ولا لكل ما له معارض ما يعارضه ولم يكن هؤلاء متوقفين عن العمل به حتى ينظروا في اصول اخر هل فيه مخصص ام لا والائمة عليهم السلام بالطبع وربما جاء العام في كلامه عليه السلام والخاص في كلام الخلف منه ثم لم يكن في اكثر الاصول شيء من الاحاديث الدالة على وجوه الترجيح حين ولا اثر والائمة عليهم السلام كانوا عالمين بان شيعتهم هكذا كانوا يفعلون ولم ينكروا عليهم ثم استمر الحال على ذلك الى زمان تأليف الكتاب المنيف الكافي فكان من عنده يكتفي به الى زمان تأليف الفقيه وهذان الجليلان صرحا بجواز العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تأليف التهذيب فاجتمع فيه اكثر احاديثنا وظهر التعارض في اكثر مما كان فلفت الشيخ الى اخبار من وجوه الترجيح التخيير ليسهل الامر ثم قال ــــ ونحن الآن ندعي ان التكليف المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي مثلا يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من احاديثه فان ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاهما وان من له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح كرى فيهما فرك كره فيه وان بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا يلزمه مع تعارض وجوه الترجيح عنده من ترجيح الواحد او التخيير كما يتجه منه في الترجيح انكار وجوب الترجيح قلت وانت بعدما سمعت ما ذكرناه ما كنا نحتاج الى الكشف عن مواقع الرد في ردوده وكشفه وعرضه من ذلك كلما ما يجري من انه كان في كتب الاخبار ما يغني عن الرجوع الى العلماء فلا حاجة بنا الى عالم ونحن نقول ان كان في الاصول مثل كل باب طاهر فيها للرضاع لحمة كلحمة النسب ما دونت له الكتب وهذا انسب بالتوزيع مما ذكر ولا ريب في دلالة النفر على ضرورة المتفقه مع حال الباقين يفقههم بما يحتاجون اليه مما عقله عنه صلى الله عليه وآله من لفظ التفقه لا ان يحفظ منه خطابات يمليها عليهم يعقلون منها صنع الحاكي بل صنع المعلم غاية ما هناك ان نهاية التعليم في ايامهم اخف مؤنة من نيلها في هذه الايام فانها تحتاج الآن الى اعداد واستعداد وطول باع وكثرة الاطلاع لما دهم المدارك من الآفات واعتراها من الاختلاف ومن هنا نظهر ما في رده عليه في آية الذكر واي حرج في ضرب ما لم يكن ذكر الآية وانه لمقام التعجب والتوزيع واخذ لا يهم

والاستعداد

والاستعداد بكل عادة كيف لا وهو يحكي غرابة في المقامات المعدة لكل ابتدر مع هذا الاضطراب العظيم انما يحتج في تكليف السواد في ما عليهم باستعلام الاحكام من مداركها ذلك الذي تعم به البلوى ويعظم الخطب على كافة الكل والغرض من الاستشهاد باخبار الافتاء الرد على من زعم ان الناس كلهم سواء في الرجوع الى الاخبار حتى في زمانهم فان الافتاء هو الاصدار بالحكم نصا فعلم ان الناس حتى في ذلك الزمان صنفان فقيه يأخذ الاحكام من مداركها ومقلد تلقى اليه الاحكام ملخصة لا يدري من اين مأخذها واما كون المجتهد فانما يكون من كان في الصدر الاول من المعلمين للسواد كالتام من بين للمتفقه لا في هذه الايام بعد اضطراب الاخبار وكثرة الاكاذيب وخفاء القرائن وعروض انواع الخلل في المتن والسند والدلالة وبالجملة فالاجتهاد يتقدر بقدر الحاجة في الاستعلام لا بحسب شهوات النفوس ومن هذا عرفت ما في تحقيقه ومن نظر الى احوال العلماء المعاصرين لاهل البيت عليهم السلام فضلا عن المتأخرين وما كانوا عليه من التحقيق والتنقير والانتقاد ولبث ما كل عن التعادل والترجيح علم انهم ما كانوا ليكتفوا بكتاب الف واصل دون فانا من اخذ مشافهة فليس عليه الا ما عقل ولئن كان المعول منذ الف الكافي والفقيه الى ان الف الشيخ التهذيب عليهما فاين اذن من عاصر العلماء الراسخين وتحقيقاتهم ومؤلفاتهم كابن الجنيد وابن ابي عقيل والشيخ المفيد والسيد المرتضى ره وغير هؤلاء فكان كل هؤلاء من مقلدة الصدوق وحملة كتابه وفيهم من لا تعده في العلماء وان شئت فارجع الى ما كتب المفيد والمرتضى على مقالة الصدوق في العدد والاسهاء وما حكى العلامة في الايضاح عن السيد السعيد صفي الدين ابن معد في وصف كتاب ابن الجنيد واقرانه والثناء عليه واستيفائه الفروع والاصول والخلاف في المسائل والاستدلال فيها بطرق الامامية وطرق المخالفين وشهادة الصدوق ره في مفتتح الكتاب تعود بالنقض على مقلديه ايام حيوته فيكون بمنزلة الاخذ منه مشافهة حسبما يشهد التسمية واما بعد الموت فكسائر الاصول يصير مأخذ العلماء يجمع بينه وبين غيره ولقد بالغ صاحب الفوائد المدنية في انكار الاجتهاد محتجا بان الاجتهاد انما يكون في الاحكام الظنية وامثالها كلها قطعية لان القرآن والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما الا بعد تحقق ما يوافقهما من الاخبار والاخبار كلها قطعية هذا كلامه ولا يخفى حاله فصــــل اختلف في ان الاجتهاد هل يتجزى بان يجري في بعض المسائل دون بعض اي انه من كان له ملكة يقتدر بها على الاستنباط في باب دون آخر او في مسألة دون اخرى كما يتفق كثيرا لاختصاص ممارسة بذلك المحل او احاطة بمداركه هل يكون مجتهدا ويكون

ملكة تلك او استنباطه ذلك اجتهادا ويجري عليه احكام الاجتهاد من جواز الاستقلال والافتاء وحرمة التقليد ام لا ويجب عليه التقليد في ذلك كما يجب عليه في غيره وليس المجتهد الا الذي يكون له ملكة يقتدر بها على الاستنباط في كل باب وكل مسألة قولان العلامة والشهيدان على الاول وصاحب المعالم على الثاني واما السيد والشيخ والمحقق فلم يعقدوا لهذه المسألة فصلا ولم يتعرضوا لها بحث واما القوم فاكثرهم على العدم فان ذلك هو الملائم لمذاهبهم في الاخذ بالمقاييس والآراء ومعلوم انه لا يجوز الاخذ بالقياس حتى يغلب على ظنه ان ليس هناك قياس يعارضه وما كان ليكون لك حتى يحيط خبرا بانواع المقاييس وشرائطها ووجوه العلل ولا يتم ذلك الا لكامل غير ان جمعا منهم الامام الغزالي قالوا بالتجزي قال في المنخول بعد ذكر شرائط الاجتهاد ثم هنا دقيقة يغفل عنها الاكثرون وهو ان ما ذكرنا شرط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزى بل قد يكون العالم مجتهدا في مسألة دون مسألة فيكفيه الى ما يتعلق بتلك المسألة لا غير وقطع ابن الحاجب التوقف فانه لم يزد ان رد على الفريقين وكذا العضدي وربما مال الاسنوي الى ابطال التجزي وزعموا انه لا يكاد يعقل لتوقف استنباط البعض على حصول ما يحصل به الكل لتجويز ان يكون فيما لم يطلع عليه خبر مخصص او مقيد او مناف فلا يغلب الظن وهذه مكابرة على ما يدرك بالوجدان اذ قد يكون عند متتبع الاصول من العلم بالمدارك ما يقدر به على استعلام باب من ابواب الفقه من طهارة او صلوة او نحو ذلك دون ما سواه بل ربما كان ممن من الاصول وغيره ما يستعلم به مسألة واحدة كان يحكم من الاصول باب الاوامر والنواهي وحجية خبر الواحد ثم يعثر في حكم من الاحكام على اخبار متظافرة لا معارض لها قد عمل بها الاصحاب فيغلب ظنه بالحكم ومن الناس من زعم ان النزاع لفظي ونزل مقال المثبتين على ان المراد بالاجتهاد العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية فلا اذا الكلام في تجزيه لاستحالة الاحاطة بجميع الاحكام لغير المعصوم ولئن قلنا بجوازه فليس بشرط في الاجتهاد اجماعا ومقالة النفاة على ارادة القوة والملكة وزعم ان تجزي الملكة غير معقول قال وانما التجزي في الاجتهاد الفعلي وانت خبير بان هناك ثلثة مسائل احدها ان استفراغ الوسع في حصول كل مسألة مسألة من مداركها هل يتجزى فلا ريب في تجزيه بل لا يكاد يكون الا متجزيا لان الاحاطة بجميع الاحكام مما يستحيل في العادات فكان ما يقع منا انما يقع على التجزي الثانية ان القوة التي يقتدر بها على الاستنباط هل تتجزى وهذا الحق ما لا ينبغي ان نشك في تجزيه وكفي في الخارج فانا نجد ان من الناس من له

ملكة

هو الموفق المعين

ملكة يقتدر بها على تحصيل احكام العبادات دون المعاملات او الطهارة والصلوة منها دون الباقيات لشدة ممارسته لها دونها واحاطته بمداركها واطلاعه على ما وقع فيها من اجماع وما جرى فيها من خصام ومحاجة دون ما عداها الثالثة ان من كانت قوته بحيث لا يقدر منها الا على استعلام البعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض ويستقل حتى يعمل ويفتي ام ليس له ذلك واستنباطه في حكم العدم وهذا هو محل النزاع كما عرفت لا الثاني كما زعم فان قلت اوليس من شرائط الاجتهاد بالشرائط المعروفة ما يقتضي عدم تجزيته فانها لا تكاد تجتمع الا للكامل قلت انما يريدون من كل شرط ما يحتاج اليه في الاجتهاد فاذا فرض كون الاجتهاد في مسألة مخصوصة كان الشرط احاطته بما يتوقف عليه تحصيلها او ان تلك شرائط الاجتهاد الكامل المطلق الاجتهاد والائمة شرطوا هذه الشرائط هم الذين يقولون بتجزي الاجتهاد كما يظهر على من راجع كتب العلامة والشهيدين ثم لكل من الفريقين حجج ومتعلقات لا يكاد يسلم شيء منها وعمدة ما للاولين ثلثة امور احدها ان من اطلع على المدرك في مسألة واحاط خبرا بما يعارضه من مناف او مخصص او مقيد فرجح او جمع حسبما تقتضيه القواعد او فحص فلم يعثر حتى غلب على ظنه ورجح في نفسه ان لا معارض فان ذلك غير عزيز على ان من اتقن الاصول واخذ في استقراء المدارك خصوصا في امثال هذه الايام حيث مدارك الاحكام ودون في الخلاف والاستدلال المجامع العظام وترادف انظار الفضلاء وسطر ما وقع في كل باب من الحجاج فقد ساوى المجتهد التام في تلك المسألة ثم لا خلل لاطلاعه على باقي المدارك واي مدخل للاحاطة بمدارك مسائل الميراث والرضاع في استعلام وجوب السورة في الصلوة كيف ومن اوجب الاحاطة فانما اوجبها مخافة ان يكون هناك معارض ومخصص ومقيد وقد فرضنا عليه انتفاء ذلك ولكن من غير طريق السبر فان ابيتا الا السبر فقد ربما احاط علم المتجزي بجميع ما جاء في تلك الابواب حتى تبين ان لا معارض ولا مخصص وهو لا يقدر على استنباط احكام تلك الابواب منها او ليس من المبين لدى كل احد ان من كان لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وافتتاحها التكبير واختتامها التسليم مع عدم قدرة كثير من الناس على استنباط ما سبقت له من الاحكام وقد اعترض بعد هذا كله بان هذا المتجزي ان ساوى التام في الاطلاع على المدرك والاحاطة بالمقدمات فما كان ليساويه في قوة الاستنباط لطول الممارسة واستمرار النظر ومراعاة الدقائق وتعرف المداخل والمخارج فكانت قوة العبد عن الخطا فكيف يعمل

[illegible]

المساواة وبعد هذا فحمل على التام قياس لا نقول به في الفروع فضلا عن الاصول واجيب عن الاول بالمنع وعن الثاني بان الحكم بمساواته للتام ليس من طريق الحمل ليكون قياسا بل ما دل على اعتبار التام دل على اعتبار المتجزي ويتوجه على الاول ان منع كون التام بعد بذل الجهد ابعد عن الخطاء مكابرة على الوجدان وعلى الثاني انا لا نعلم شيئا يعتمد عليه في اعتبار ظن المجتهد التام سوى الاجماع وهو مختص بالتام الثاني ان ما جاء في الاجتهاد من الاخبار كقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم التفريع متناول بعمومه للتام والمتجزي بل قوله عليه السلام في مشهورة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم قاضيا ظاهر في المتجزي وكذا سيرة اصحابهم عليهم السلام وذلك لاستحالة اطلاعهم على علم كل جملة من الاصول وما سمع من الاخبار ولا ريب ان التمام انما يتم بمراعاة الجميع او الاكثر ويتوجه على الاول انه خطاب شافهة فيخص المعاصرين الذين لا يعرفون الا ما يلقى اليهم لم يتغير عليهم الاصطلاح ولم يعرض لهم خلل ولم يمنعوا بالجمع والترجيح ليحتاجوا الى الاجتهاد وخاصة لمشافهين الذين لا تفوتهم قرينة حال ولا يخفى عليهم مقام خطاب والحاق غيرهم ممن تعددت عليه الشبه واحاطت به الحيلة وتراكمت عليه صنوف المحن يحتاج الى حجة من اجماع او غيره ولم يتم الا للكامل وعلى الثاني ما مر في الاول الآن يعقل من تعليق الحكم على الوصف المناسب العلية كما هو المعروف للتبادر حتى عدوه في منصوص العلة واذا كان علة يتتبع المعلول حيثما تحقق غير ان هذا ان تم اقتضى صحة قضاء كل من عرف شيئا من الاحكام وان كان عاميا وذلك ما لا يلتزم به احد الا ان يكون اجماعا لاتفاق كلمة اهل العلم على اشتراط الاجتهاد في القضاء مع شرائطه الاخر حتى قاضي التحكيم الآن يخرج العامي بالاجماع ويكتفي في قاضي التحكيم بمطلق الاجتهاد ولو متجزيا ويخص اشتراط المطلق بالقضاء العام لكن قال في الروضة وعلم ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة مطلقا لانه ان كان مجتهدا انفذ حكمه بغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا اجماعا وانما يتحقق مع جمعه للشرائط حال حضوره عليه السلام وعدم نصبه ثم ذكر ان الاجتهاد شرط في القضاء في جميع الازمان والاحوال وانه موضع وفاق اللهم الا ان يكتفي في التحكيم بالتجزي كما هو ظاهر الخبر لظاهر اطلاقهم الاجتهاد في الاشتراط مع ظهوره فيما يقابل المتجزي كما هو ظاهر تعاريفهم للاجتهاد ووقع فيتعقل في زمن الغيبة لان الذي ينفذ حكمه من غير تحكيم انما هو المجتهد المطلق كما هو ظاهر المقبولة هذا وربما اعترض باخذ العلم وليس عند المتجزي الا الظن ويجاب بان الظاهر ارادة العلم المعارف الحاصل بطريق من الطرق المعروفة لا خصوص القطع واليقين

وعلى الثالث ما مرت الاشارة اليه فان المعاصر وان كان قادر الكامل اخبار باب من ابواب الفقه او خبر واقعة ليس عليه الا ما القي اليه فانه اما شافه او فرضه الاخذ بما سمع او نقله من عدل يعتقد صحة ما نقله منه وهو كذلك وليس عليه التفحص عما في صدور الناس ودفاترهم وهذا بخلاف المتجزي فانه بعد جمع الاخبار وتدوين الجوامع العظام يعلم ان فيما لم يسبقه قراءة او نظر من الابواب مظنة وجود المعارض او المخصص او المقيد فكيف يسوغ له مع ذلك الاكتفاء بما في يديه ولهذا الوظن المعاصر لمتناول من غيره ان عنده الاخر ما يعارضه منعنا عليه ان يستقل بما في يديه حتى يرجع اليه فان عثر بمعارض رجح او جمع او رجع الى امامه واخذ بما عنده ولقائل ان المتجزي على ما فرضنا من الاحاطة بمدارك ما يجزي فيه وكلام الفقهاء واستدلالهم لا يظن ان فيما لم يحط به من الاخبار والابواب ما يعارضه بل يظن انه لو كان هناك شيء لحكاه به من قبله من العلماء ويجاب بانه ان لم يظن ان هناك معارضا فهو مما يجوز ان يكون هناك ما له مدخل في الاستنباط من قوة الملكة وكيف كان فالحاقه بالمعاصر التام يحتاج الى دليل وليس هناك خطاب ليدعى عمومه والا فالعامي المعاصر لك كان يأخذ بما سمع وما جاء به العدل ان تلك تلحق به العامي الان فيصح له تناول الحكم من الخطاب بما ان الناس يومئذ بمنزلة مقلدة العلماء اليوم الثالث ان ما دل على وجوب امتثال خطابات الشرع كقوله تعالى اطيعوا الله ورسوله واولي الامر منكم وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا عام شامل لجميع المكلفين وان لم نقل بخطاب المعدوم كما عليه الكل الا من شذ ولا تكليفه كما عليه العدلية لما دل على استواء الناس في التكاليف من نص او اجماع وخاصة امثال هذه التكاليف بل الضرورة قائمة على استواء الناس فيها وايجاب امتثال التكاليف مؤذن بجواز تلقي الخطابات والاخذ بمضمونها فانها من اوضح طرق التناول والاستعلام خرج العامي الصرف بالدليل وبقي ما عداه تحت العموم لا يقال ان العمدة ما ينهض له الدليل من اجماع او غيره انما هو الاشتراك في الاحكام والايذان بجواز تناولها من الخطابات انما جاء من توجيه تلك الخطابات وهو خاص بالمعاصرين لانا نقول الايذان انما جاء من التكليف بالطاعة والامتثال من صار يعقل من قولنا اطع مولاك [illegible] وامره الامر بالاخذ بكلامه وان كان الغرض من الامر تحصيل مراده باي طريق استعلم ومعلوم ان [illegible] التكليف بالطاعة والامتثال شرع سواء لا لا يقال اذا دل الدليل على مساواة الغائب الحاضر [illegible] يعرف ما اصاب الحاضر ولم يفده الظن واقتصى

ما خرج بالاجماع المجتهد المطلق وبقي ما عداه لانا نقول الحكم المدلول عليه بهذه الخطابات على وجوب الطاعة والامتثال واستواء الناس فيه ليس مما يرتاب فيه ذو ريب بل هو قطعي تعاضد عليه النص والاجماع والضرورة وقد عرفت انه مؤذن فكان الايذان قاطع نعم فدقيق انه ايذان وليس بدلالة منطوق ولا مفهوم فلا يصلح لاثبات هذا الاصل ويجاب بان من رام بالبلوغ الى غاية فقد امر بسلوك السبيل اليها ولاسيما الجادة العظمى ولا اقل من الاباحة ومثل هذا وان لم يكن مما وضع له اللفظ لكنه من اقوى الدلالات كما في باب المقدمة وربما احتج بالوراث ضعيفة كما احتج صاحب الوافية بان التقليد مذموم خرج العامي الصرف بالاجماع وبقي ما عداه وفيه ان هذا الذم الذي ادعاه ان كان عقليا فالعقل انما يقبح تقليد من هو اوفى والادنى او من لا يعرف حاله دون من كان اعلى نظرا او اشد رايا وانما يميل الناس الى الاستقلال في المعرفة لاستواء انظارهم في ادراكها غالبا وما تفاضلوا فيه فلا ريب في حسن تقليد المجرب والمعتذف وما زال العقلاء يتبع بعضهم بعضا من غير نكير وان كان شرعيا لما جاء من التقريع من تعلق به كقوله تعالى في غير موضع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقوله عز وجل انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقوله تعالى ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين وقوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله حسبما جاء فيه عن اهل البيت عليهم السلام من انهم لم يكونوا ليعبدوهم ولكن كانوا اذا احلوا لهم شيئا استحلوه واذا حرموا عليهم الاشياء حرموها فهذا الذم انما وقع في مقام خاص فلا يعم وذلك ان التقريع فيها انما كان على اقتفاء اثر الاباء والسادات والكبراء من غير برهان في الاصول والفروع كما هو طريقة اهل الاديان الباطلة والفرق الضالة بل اكثر العوام واما تقليد ذوي البصيرة بعد القطع بحجية دينه ومذهبه والعلم بعلمه وعدالته وكونه اهلا لذلك فهو التقليد الحسن المرغب فيه الذي يؤول لصاحبه الى العلم ويرجع به الى ما مر ذكره من تركيب القياس المعروف وليس بمذموم ولا بمندرج تحت ما جاء في الذم نعم لو قلد المتجزي وتعلق في ذلك بالقياس فكراه لا برهان عليها الا ان في امره هل فرضه التقليد او الاجتهاد لكن ذلك لا يقتضي وجوب الاجتهاد حتى تقوم الحجة على احد الامرين ولقائل ان كان هذا فاخاطبنا فيها عمومات كقوله عليه السلام من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وقوله اياك ان تنصب احدا دون الحجة فتصدقه

فتصدقه بكل ما قال واقوى ما يتعلق به للاخرين ثلاثة امور ايضا احدها ان الاخذ بالظن محظور واقتصى ما خرج بالاجماع ظن المجتهد المطلق وبقي ما عداه على اصل المنع والمناقشة في تحقق هذا الاجماع لعدم النص لانتفاء الاجتهاد يومئذ تكلف لعقل السؤال عنه والجواب الاجماع على ما تعمه الجواب من حكمه بمكانة من الضعف متى كان الاجماع يدور على ورود النص كم من اجماع على حكم لا نص فيه بل كم من اجماع جاءت النصوص بخلافه لو كان كما زعم لكان بمكانة النص ولم يعد في القواطع اقصى ما هناك انه يجب ان يكون للحكم الذي انعقد عليه الاجماع مدرك في نفس الامر ظهر لنا ام لم نظفر والمدارك من مشهورة في الرواية بل كما يجوز ان يكون حكمهم صادرا عن قول المعصوم عليه السلام كذلك يجوز ان يكون عن فعله او عن تقريره او عن اتفاق خاصته وبطانته فانه ما يعرب عن مخالفته او عن قطع العقول بالحسن والقبح او عن اصل الاباحة بل عن الاجماع والضرورة فمن الجائز ان يكون المدرك في الحكم المجمع عليه ههنا هو التقرير من وجد الطائفة ترددوا الى علمائها في معالم الدين فاقرهم على ذلك بل اجماع المسلمين من غير نكير بل الضرورة فانك لا تجد احدا من الناس ينكر الرجوع الى العلماء بل كلهم يدعوا الى ذلك وسيجئ تفصيله ولكن ما ننكر ان يكون هذا الاجماع عن رواية صدرت ثم خفيت لظهور الحكم والاستغناء باتفاق الكلمة على الحكم عن نقل ما جاء فيه كما هو العادة في ضروريات الاحكام وما جرى على اصل الاباحة من الافعال على ان النص ههنا ثابت ولو لم يكن الا قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا لكفى ورد الفروع وان كان في بعض الاصول لا يخرج عن العلم كما في كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر لكنه قد يفضي الى الخروج عنه في بعض الى الظن كما في قول الرضا عليه السلام لحمزة كلم الناس ثم انه قد صدرت الاشارة عنهم عليهم السلام بالفتيا في جماعة كما تقدم ابو جعفر عليه السلام الى ابان بالجلوس في المسجد والافتاء وقال له اني احب ان يكون في اصحابه مثلك والجمود على منطوق الاخبار والاقتصار على المعلوم منها وان كان ممكنا في حق المتقلين المشافهين لكنه خارج عن مجاري العادات في حق المكثرين المتضلعين الذين رووا عن جماهير الاصحاب ونقلوا من اصولهم كابان ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ونحوهم ممن اشير اليهم بالفتيا وذلك لاشتمال الكثرة على العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والحقيقة والمجاز والكناية والموافق للكتاب والمخالف والجاري على التقية والمنحرف عنها والمتعارض والمتشابه والمنطوق والمفهوم وغير ذلك من ضروب الكلام وقد

اريد

ازنوالهم في تناول كل ما يعقل من كلامهم حتى قالوا ان الرجل لا يكون فقيها حتى يلحن له بالخطاب فيعرف ماذا
الا ترى في اكثر ذلك الا غلبة الظن ويكون التحقيق ام ترى انهم عم يمنعونهم من التصرف بالتخصيص والتقييد
والبيان والجمع والترجيح وغير ذلك كلا فكان الاذن بالفتيا والامر بالرجوع اليهم نصا في اعتبار
ما يعقلون على ان هذه المناقشة لا تعود بطائل اذ لا كلام ولا نزاع في اعتبار ظن المجتهد المطلق انما
الكلام في ظن المتجزي وقد اعترض على هذا بان الاجماع كما ينهض لاستثناء المجتهد المطلق واباح
الاخذ بالظن كذلك ينهض لاستثناء المتجزي وذلك ان الناس مجمعون على جواز اخذه بالظن بل وجوبه
اقصى ما هناك ان الناس ناسا الزموه بالتقليد فاوجبوا عليه الاخذ بالظن الحاصل فيه والاخرين الزموه بالظن
الحاصل له من مراعاة الادلة وليس هناك من يلزمه بالعلم وفيه ان النزاع وقع في هذا الظن الحاصل من
الظن الحاصل من مراعاة الادلة والمانع له من الاخذ به يقول ان هذا ظن والاخذ بالظن محظور فلا بد في
اخذه به من حجة ولا اجماع اقصى ما هناك انك تقول ان عدل عن هذا فانما يعدل الى الظن وهو محظور ايضا
ولا مندوحة والاجماع على عدم وجوب اجتنابهما فيقال لك ان الظن كله محظور بجميع انحائه الا ان تقوم
الحجة على شيء منها كما قامت في المطلق على الظن الحاصل من مراعاة الادلة وقد كان الشارع اباح لهذا
المتجزي قبل عروض هذا العارض الذي لا يعلم تاثيره ضرها معاشه اعني التقليد والرد فما ذا يستبيح
الان ارتكاب غيره وقد علم انه حرام كله وكيف يترك ما ابيح له الى ما ضرب لم تقم الحجة على اباحته وليس الظن
عنده امرا واحدا يسوغ التقلب فيه بل انحاء شتى قد خص كل نحو بقبيل كما خص المطلق بالاجتهاد
والعامي بالتقليد ورب نحو لا يبيح لاحد كالقياس والاستحسان الثاني الاستصحاب وذلك ان هذا المتجزي
كما عرفت قد كان فرضه التقليد ليس الا غاية ما هناك انه عرض له هذا العارض وهو لا يعلم انه ناقل عن تكليفه
عما كان عليه والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى تجيء بنا واحتمال التاثير لا يكفي وكيف يجوز الخروج
عن التكليف بمجرد الاحتمال وقد قالوا اياك ان تخرج من اليقين الا بيقين مثله ولقائل
ان من شرط الاستصحاب على القول به عدم تغير الموضوع وقد تغير هنا فان متعلق الحكم الذي يراد استصحابه
انما هو العامي العرف وقد زال هذا التغير وصار من اهل البصائر المقتدرين على استنباط الاحكام من مداركها
فتكليفه بالتقليد تكليف بغير دليل وليس لك ان تقول قد كان هذا الشخص مكلفا بالتقليد فليكن

الآن كذلك لانا نقول لم يتعلق به التكليف من قبل الا بواسطة اندراجه في العامي ولم يتعلق به لذاته كي يستتم ما بعث
الذات وبالجملة فالتقليد انما تعلق اولا بالطبيعة اعني العامي كما هو شان سائر التكاليف والاحكام وانما
يتعلق بالاشخاص لاندراجها فيها وصدقها عليها فاذا تغيرت حتى خرجت عن الصدق انقطع ذلك التكليف
والحكم عنها لانها انما تتعلق بها بواسطة صدق متعلقه عليها فلو علق بها مع ذلك لكان حكما على
طبيعة اخرى بغير دليل فان قلت انما ذلك في الاستحالة كما في استحالة الماء مرقا والكلب ملحا ونحوها قلنا
المدار على الخروج عن صدق اسم متعلق الحكم بقيت الذات او استحالت وقد يجاب عن اصل السؤال
بمنع كون متعلق الحكم ههنا هو العامي العرف لم لا يكون هو من عدا المجتهد المطلق وحيث قام الاحتمال في
اصل المتعلق وقد علمنا تعلقه بهذا الشخص ولو تبعا فيجب استصحابه فيه حتى يظهر المخرج لوجوب استصحاب
كل ما ثبت حكم ولو في الجزئيات الا ان يتعلق الحكم بالكلي ويعلم خروج الجزئي عنه وفيه نظر الثالث انه يلزم من
اخذ المتجزي بظنه الدور وهو محال وما لزم منه المحال فهو محال وذلك ان المكلفين ثلاثة مجتهد على
الاطلاق وعامي ومتجزي ولا بد في عمل كل واحد منهم في الفروع من نيابة على ما ثبت في الاصول وقد قام
القاطع في الاصول على ان حكم المطلق الاخذ بما يصل اليه ظنه وان حكم العامي التقليد وهو الاجماع
بل الضرورة حسبما بيناه ولم يقم للمتجزي قاطع على احد الحكمين لاختلاف اهل العلم فيه فقائل يقول
ان حكمه التقليد للمطلق كالعامي واخرين ان حكمه الاخذ بما يصل اليه ظنه كالمطلق واقصى ما قام لكل
منهما على ما حكم دليل ظني وح فنقول اذا اخذ المتجزي بظنه في الفروع ورجع في ذلك الى ما ظن في
الاصول من ان للمتجزي ان ياخذ بالظن ومعلوم ان الاخذ بذلك الظن الكلي الذي وقع له في الاصول
ما يتوقف جوازه على جواز الاخذ بالظن فانه فرد من الظن او ليس يكون قد رتب جواز الاخذ بالظن
على الاخذ بالظن الخاص الموقوف على جواز الاخذ بالظن وهو الدور وبعبارة اخرى الاخذ بالظن الخاص
موقوف على جواز الاخذ بالظن فاذا بني جواز الاخذ بالظن على الاخذ بالظن الخاص كما اتفق للمتجزي ههنا
جاء الدور ولقد اكثر الناس في تقريره فلم ياتوا بشيء وربما دفع بان الاخذ بالظن في الاصول مستثنى من
قاعدة الاخذ بالظن لاستقرار طريقة العلماء على الاخذ بالظن فيه قبل بلوغ درجة الاجتهاد كيف وهو من
مقدماته فاذا بني عليه تجويز الاخذ بالظن لم يدر اذ اقصى ما في ذلك بناء جواز الاخذ بالظن على الاخذ

بالظن فيه والاخذ بالظن فيه غير موقوف على جواز الاخذ بالظن بل يصح ولو كان الاخذ بالظن ممتنعا لاستثنائه
وعليه منع ظاهر فان ادلة المنع من الاخذ بالظن ما بين عام ومطلق فيتناول الجميع وسيما الاصول لاستلزام كل
اصل ما لا يحصى من الفروع فكانت اولى بالمنع لعظم الخطب بل هو مورد اكثر تلك الخطابات انما هو الاعتقادات
والطرائق حتى مقرها ناس غشا ذلك بناء على ان ورود العام على السبب الخاص مما يخصصه ولم يروا المنع من الاخذ
بالظن اصلا في الفروع وحيث اخذنا على عمومها بناء على ان ورود العام على السبب الخاص لا يخصصه كان اقصى
ما ما ان تناولت الفروع لان تخبر عليها فاما دعوى استقرار الطريقة على الاخذ بالظن في الاصول قبل الاجتهاد
من حيث كان ذلك العلم من مقدماته كغيره من العلوم فالاخذ بتلك الظنون والاعتماد عليها انما يكون عند
استنباط الاحكام الفرعية ورد الها اليها وتفريعها عليها وليس ذلك الا بعد الاجتهاد بل ربما قيل ان شان في
سائر المقدمات من لغة ونحو ومعان ونحو كذلك لا يعتبر فيها عند بناء الاحكام الا ظن المجتهد فانه هو الذي خرج
بالقاطع عن قاعدة المنع فان قلت ان لم نبح له بناء الظن في الفروع على الظن في الاصول لمكان الدور
فليبني على التقليد في الاصول قلت هذا ظن اخر يتوقف على جواز الاخذ بالظن ويدور الان يستصحب فيه
ما كان عليه من قبل وح فيلزمه التقليد في الاصول والفروع فان قلت اذا حظرت عليه كلا الامرين فاذا عليه
يصنع قلت يستصحب ما كان عليه من التقليد قبل عروض هذا العارض حتى تجيئه بيقين وينهض له القاطع وليس
ذلك الا بعد الكمال والحق ان الاجتهاد في الفروع ضرب وفي الاصول ضرب اخر والاول موقوف
على الثاني دون العكس فان من رسخ قدمه وعض عليه بضرس قاطع حتى صار له ملكة يقتدر بها على التفقه والاحتجاج
واثبات الاحكام كان مجتهدا فيه وان لم يكن مجتهدا في الفروع فيعتبر ظنه كغيره من العلوم بل يصح الاجتهاد
في بعض ابوابه دون بعض وقد هنا بان فساد تقرير الدور بلزوم التجزي في التجزي من حيث ان التجزي اذا
لم يقلد في مسالة التجزي من الاصول فلا بد ان يبني التجزي في الفروع على التجزي في الاصول ويكون قد بني التجزي
على التجزي وهو الدور اذ التجزي طبيعة واحدة فان صحت صح جميع افرادها وان بطلت بطل الجميع وان بني
بعضها على بعض جاء الدور وذلك ان النزاع انما هو في الفروع واما الاصول فلا كلام في جواز التجزي فيها
وقد حكى بعض المحققين الاجماع في ذلك وذلك ان الاصول فنون شتى وانما جمعها تقريرها للاستنباط فلا
يتوقف بعضها على بعض ولا سيما مسالة التجزي فمن الجائز ان يبذل الجهد في اوله باب من ابوابه حتى تصير له ملكة يقتدر بها

على تحصيل الظن الغالب في مسائله وان لم يكن له تلك الملكة في باقي الابواب ومن الغريب ان صاحب الوافية بعد ان تعلق
لاثبات التجزي بما ليس ولا يغني اخذ يحاول كسر سورة المانعين فذكر ما ملخصه ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام
الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا لان الائمة عم لم يتمكنوا من اظهار كل الاحكام ثم يكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة
بعمله في نفسه وذلك ان الائمة كثيرا ما كانوا يفتون على انفسهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام وربما حكموا
على شخص معين بحكم معين لمداخلة بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روي في الفقيه عن خالد بن حاج
الكلانسي انه قال سالت ابا عبد الله عم عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء قال عم عليه بدنة ثم جاءه
رجل فسأله عنها فقال عم عليه بقرة ثم جاءه اخر فقال عم عليه شاة فقلت بعد ما قاموا اصلحك الله كيف
قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة وعلى الفقير شاة قال وهذا ما يقدح
في حصول العلم بتنقيح المناط بريان المطلق لا يكاد يتحقق وليس هناك الا متجزي وان اختلفت مراتبه فكيف
يدعى بطلان التجزي وهو قاض ببطلان الاجتهاد من راس قلت ليت شعري من هذا الذي يشترط في المطلق الاحاطة
لادراك جميع الاحكام الواقعية اقصى ما شرطوا ان يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية
بحسب ما تقتضيه الادلة الشرعية وليت تلك الادلة يسمونها الظاهرية التي اعترف بامكان حصولها مع ما
تقتضيه التعليل من انهم عم لو تمكنوا من اظهار جميع الاحكام لامكن العلم بجميع الواقعية وان تاولناه له
في الشرع بانه اراد بالواقعية والظاهرية خلاف المتعارف فان قلت انا نقتدر على استنباط جميع الاحكام
وهؤلاء المجتهدون مضوا على التردد فيما لا يحصى ولو كان ذلك حكما لبرز بعد بذل الجهد وطول الممارسة من
القوة الى الفعل قلت انما يريدون القوة التي من شانها ذلك بحيث لا تحجم عن فرادها لقصور فيه بل كلما
دفع الى مقام قام فيه بما يستحقه حسبما تقتضيه القواعد ثم لا يضر التردد عند تعارض الامارات وبالجملة فالمجتهد هو
الذي يحكم في محل الحكم ويتردد في محل التردد ومعلوم ان تردد امثال اولئك الائمة لم يكن عن قصور معرفتهم باحوال
الاستنباط بل لانه لا مدرك مع تعارض الامارات والحاصل انهم انما يريدون بالمطلق هذا القدر وعدم ظهور الاحكام
من معادنها لتقية او غيرها لا يمنع من الحكم كان الذي يجب على الفقيه الاخذ بما ظهر من النص وليس عليه ان يكون مطابقا
للواقع وان لم يظفر به ولا بغيره من الادلة حكم بما تقتضيه الاصل من براءة او اباحة او طهارة او غير ذلك و
اطرف شيء ما ادعاه على ارباب الشريعة من اطلاق المطلق وارادة المقيد بلا قرينة حتى يلزمه تاخير البيان عن

وقت الحاجة وارادة خلاف الظاهر من دون بيّنة وانى يجوز ذلك على حكيم ام كيف يصح الاقدام على هدم القواعد
المحكمة التى قام عليها البرهان القاطع بخبر مجهول واحتمل مقاماً نادراً ان السؤال اذا الحكم التاويل ومن الجائز
ان يكون علم ما علم مراد كل انما هو السؤال عن حكم نفسه واراد ان يجيبه بالحقيقة بدليل قوله انت موسر اهم لاجل
ما تقتضيه ظاهر سؤاله فان ذلك غير عزيز وكثيراً ما يصنع مثله للفقهاء مع المقلدة اقام لكلام الاخرين
قرينة على التخصيص لم يشعر بها الاول واتم البيان للاول حين سئل لداع اذا اقتضاه التاخير عن وقت
الخطاب ولعله يفتقر الى اتيانه قرينة وغفل عنها المستعمل ان العلماء عقلوا العموم من شكل خبر الاعرابى
مع ان السؤال فيه انما كان عن خاص واحتمال مراعاة الخصوصية ايضاً قائم لجواز ان يكون امره بالعتق
لمكان غناه او علمه بالحكم او نحو ذلك فما ظنك بما كان السؤال فيه عن عام كما نحن فيه كلا لا يذهب
فيه الى الخصوص من له ادنى مسكة فى فهم الخطابات وقوله اخر التنقيح انما يريدان مدار التنقيح على عدم اعتبار
الخصوصية وقد دل اعتبار الخصوصيات هنا على انها مما تحفظ فكيف ينشط مجتهد بعد هذا على الالغاء و
دعوى التنقيح هذا ولا يعد هذا الدفاع كله نظر فى دعوى المنع من النجوى وذلك لان مدار الاستدلال
للمنع على قاعدة المنع من الاخذ بالظن بناء على ان المراد بالظن فيما جاء فيها من اية او رواية ما قابل الجزم
وان قامت على الاخذ به الحجة حتى يرجع الى العلم ولقائل ان الظن الذى وردت عليه الملام وجاء به التقريع
انما هو الظن المطلق الذى لا يصدر عن حجة ولا يرد لصاحبه على علم ولا يؤول به الى وزر تمر بمجرد الحزر والتخمين
والتخمين واتباع التقليد لا ما قامت عليه الحجة وظهرت به المحجة واستفاضت عليه طرائق اهل الاديان فى سائر
الازمان من الاخذ باخبار الثقات العدول الذين تسكن اليهم النفوس وتطمئن بهم القلوب من ارباب الشريعة
وهداة الخلق ودعاتهم الى الله جل شانه لعدل سطع البرهان وقامت الحجة على حقية الدين وتهافت
الطريقة كلا ولا ما يتناول ذلك وكيف والاثر المتناهى يحثنا على مثل ذلك وبالاخذ به تكون الطاعة
وبالاعراض عنه يرتكب العصيان وهل للناس طريق فى تناول احكام الشريعة الا ذلك وما امر رسول
الله صلى الله عليه وآله بالابلاغ الى الغائب الا وقد امر الغائب بالتناول منه اخذ منه شئ فى شرح هذا الامر والنهى وعلى مثله يقع
التبكيت كقابيل كلما جاء من الامر بطاعة الله عز وجل ورسوله واولى الامر والاخذ عنهم والرجوع اليهم والنهى
عن معصيتهم والخلاف عليهم على كثرتها شواهد صدق على وجوب العمل بما يجىء عنهم الثقات العدول

في معاني الظن

خصوصاً ما يلقاه الديانون من قبل بالقبول حسبما مر فى الدليل الثالث من ادلة المثبتين وتمثل بها
حجية خبر العدل واستعمال الظن فيما لا يكون عن حجة ولا يرجع الى علم وبالجملة فى مجرد الظن شايع ذايع
كما تقول فلان سيئ الظن كثير الظن يرجم الظنون بل كثيراً ما يستعمل فى الشك وربما ظهر من قول الازهرى
على ما فى المصباح الظن هو الشك وقول بعضهم على ما فى المجمع ان للظن اربعة معان اثنان متضادان
وهما الشك والعلم وان الشك اكثر من ان تحصى شواهده والاخران الكذب والتهمة وقول الجوهرى عند
انشاد قوله فقلت لهم ظنوا بالفى مدجج سراتهم فى الفارسى المسرد اى استيقنوا وانما يخوف عدوه
باليقين لا بالشك وقول ابن فارس الظن يكون شكاً ويقيناً ان المعنى المتعارف للظن هو الشك
لكن الحق ان ذلك انما كان باعتبار ان الشك عندهم خلاف اليقين كما فى القاموس والمجمع و
حكاه فى المصباح عن ائمة اللغة اعم من المتردد والراجح الذى هو الظن والمستوى الا ان الريب واضطراب
القلب وعدم سكون القلب للنفس ماخوذ فى الشك فان حقيقة الشك هو الارتياب كما فى الصحاح
ومن هنا قيل اصل الشك اضطراب القلب وقول اهل اللغة خلاف اليقين باعتبار ان المستعمل فى
مقابلة اليقين هو الارتياب وهو المراد فى قوله تعالى ان نظن الا ظناً وما نحن بمستيقنين يريدون
انا فى شك مما تزعمون وريبة ونحن الان بمعناه عن دعوى كون الظن بمعنى الشك وان كان يستعمل فيه
كثيراً فيعرف بانه المتردد الراجح بين طرفى الاعتقاد الغير الجازم كما فى الحق لكنا نقول ان الغالب فى
استعماله ارادة الرجحان الحاصل فى النفس لا عن برهان فيكون ما ورد فيه من هذا الباب ظاهراً فيه وينزل
عليه سلمنا عدم ظهوره فى اصل الاستعمال ولكن ما جاء فى هذا الباب من اية او رواية ظاهر فيه وان شئت
فانظر الى اقوى ما يتعلق به فى ذلك وهو المعلل كقوله تعالى فى يونس بعد قوله هل من شركائكم من يهدى
الى الحق وما يتبع اكثرهم الا ظناً اى ارادة الا مجرد الظن وما يصدق عليه هذا الاسم من غير شئ الا حجة ثم
قال ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً وكذلك قوله تعالى فى النجم بعد قوله ان الذين لا يؤمنون بالاخرة
ليسمون الملائكة تسمية الانثى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً وربما
جاء فى نفس الخطاب فضلاً عن مقام ما يدل على ان هذا هو المراد كقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
هم الا يخرصون وقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون

وقوله ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ومنه قول امير المؤمنين عليه السلام فى زيارة يوم الغدير ثم محنتك يوم صفين
وقد رفعت المصاحف حيلة ومكراً فعرض الشك وعرف الحق واتبع الظن اشبهت محنة هرون على ان ائمة
التفسير لم يتجاوزوا ذلك قال فى الجوامع فى الاية الاولى وما يتبع اكثرهم الا ظناً لانه قول لا يستند الى دليل
وقال فى الكشاف اى قول غير مستند الى برهان وفى الجوامع الصغير فى تفسير قوله تعالى فى النجم ان هى الا اسماء
سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم
من ربهم الهدى ان يتبعون الا الظن والتوهم ان ما هم عليه حق وما تهواه انفسهم ويتركون ما جاءهم
من الهدى والادلة ثم قال فى قوله وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ان
حقيقة الشئ انما يدرك بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم فاما نحو قوله تعالى ان نظن الا ظناً وما نحن بمستيقنين
فقد عرفت انهم انما ارادوا به الشك والارتياب وربما فرق ما بين ما هم الا يظنون بالكذب وقد رايت
كيف عد الكذب فى معانيه وليس هذا تخصيصاً لهذه الخطابات بموارده كما هو المليه جماعة ليتوجه ان
خصوص المورد لا يلزم تخصيص ما ورد فيه ولو خصصناها بها لقصرنا عن الاعتقادات وانما هو كشف عن معنى
لتعميم الظن المراد فى امثال هذه المقامات على ان المقام ربما كان قرينة على ارادة الخصوص فان
قلت واما ما جاء فى العلم كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى انما حرم ربى الفواحش ما ظهر
منها وما بطن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله وتقولون
بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم وقوله بل اتبع الذين ظلموا اهواءهم بغير علم وقوله
اياك ان تدين بغير علم وقوله ع ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم فالمراد بذلك كله انما هو القول
والعمل بدون حجة ولا ماخذ كما تقرر عنه الاية الاخرة فان ذلك هو المتبادر من قول القائل فلان يقول على
الناس ما لا يعلم وما جاء فى تفسير الاولى عن الصحابة والتابعين وليس به قطعاً ان نهى عن تناول ما جاء به الثقات
من ارباب الشريعة وتلقاه العلماء المهرة بالقبول وهل للناس طريق الى العلم باحكام الشريعة فى الغالب الا ذلك
اتراه نهى عما لا ينال العلم به ودعى الى الطاعة والانقياد على ان قدماء المفسرين لم يتجاوزوا ذلك عن المجمع عن ابن
عباس وقتادة ان المعنى فى الاولى ولا تقل سمعت ولم تسمع ولا رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وعن الحسن ان معناه
لا تقف فى قفو غيرك شيئاً اى لا تتبع لقفا غيرك وعن ابن الحنفية انه شهادة الزور وحكى فى الكشاف عن الحسن

على ان احتمال ذلك كاف فى المقام فان العموم يتعلقون به فى اثبات اصل عظيم مخالف للاصل
ح

ابن الحنفية ثم قال وقيل القفو شبه القذف ومنه الحديث من قفا مؤمناً حبسه الله تعالى فى ردغة الخبال
حتى ياتى بالمخرج ثم انشد فى ذلك للكميت وغيره وهذا الاخير هو الذى حكاه على بن ابراهيم فى تفسيره عن
اهل البيت عليهم السلام قال قال والظاهر انه يعنى الصادق عليه السلم لا ترم احداً بما ليس لك به علم قال رسول
رسول الله صلى الله عليه وآله من بهت مؤمناً او مؤمنة اقيم فى طينة خبال او يخرج مما قال وهو كما ترى ظاهر فيما قلناه فان ما عدا
المروى عن الحسن مشترك فى ان المراد النهى عن القول بالاصل وبالجملة نوع من الكذب غير ان الكل خصوه بالقول
واما المتاخرون كصاحب الكشاف والمجمع فعمموه فى القول والفعل واطلقوا القول بالمنع من القول والفعل
بغير علم فكان حاصل الجواب ان العلم وان كان هو القطع واليقين لكن هذه الكلمة اعنى دون علم
كان تقول على الناس ما لا تعلم واياك ان تقول على غيرك ما لا تعلم صارت تطلق فى العرف ويراد بها القول
بدون حجة يعذر صاحبها وان لم تبلغ الى اليقين كخبر العدل اذا اطمان به القلب وسكنت اليه النفس بل قد نقول
ليس العلم فى اللغة والعرف الا ما كان عن حجة تطمئن به النفس ويسكن اليها القلب وان لم يمنع النقيض عند
العقل ولذلك اشتهر اطلاقه فى مقابلة الشك والريب كما تقول كنت فى شك من ذلك حتى اعلمنى فلان وانا
مرتاب فيه لا علم لى به ولو لم يكن كذلك لم يصح رفعه الى المعصوم كما استمرت عليه طريقة اهل الحديث وكتاب الفقيه مشحون
بذلك ولقد روى النجاشى عن سليم بن ابى حية قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلم فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت له
احب ان تزودنى فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثاً كثيراً فما روى لك عنى فاروه عنى وقريب منه عن ابان
بن عثمان فانه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب روى عنى ثلثين الف حديث فاروها عنه بل هذا الامر مما اجمع عليه كل من ياخذ
باخبار الثقات وفى القصص والحق ان العلم هو المعرفة وهى لا تقتضى المنع من النقيض وكيف كان فلا ريب ان من
تلقى الخبر من الثقة العدل حتى سكنت نفسه واطمان قلبه يكون عارفاً بما تلقاه وان اخبر به عما اخبره عن العدل يكون
مخبراً عن علم وقائلاً عن علم على الناس بحجة يعذر بها فما ظنك بمن عمد فى حكم من الاحكام الى جوامع عظام فى الفقه
والحديث والاستدلال جمعها اهل الحديث والاجتهاد وتصفحها انظار النقاد وعثر فيها على اخبار تلقاها المهرة بالقبول
وعملوا عليها وعقلوها كما عقلوها غير مقلد لهم فانما استند الى ذلك بما قدمهم من القواعد الممهدة والاصول المقررة
حتى اطمانت نفسه بتعاضد الانظار وترادف الافكار فان قلت مدار هذا النقض على تنزيل ما جاء فى المنع من الاخذ
بالظن او بغير علم على ما لم يكن عن حجة ولم يرجع الى علم وانما يكون المتحرى عن حجة او يرجع الى العلم لو قامت الحجة على اعتبار

ظنه والشان في ذلك ولو قامت الحجة لارتفع النزاع من البين قلت هنا مقامان احدهما ان نفس الظن
هل هو حجة شرعية وهو كسائر ما قام القاطع على حجيته وان لم يحصل منه الا الظن ام لا الثاني ان ظن المتجزي
وان اشبه غير حجة شرعية كالكتاب والسنة والاجماع هل هو معتبر يجوز التعويل عليه ام لا والنزاع انما هو في
الثاني وخروج المتجزي عما جاء في الظن والاخذ بغير العلم انما هو باعتبار الاول اذ المفروض ان ظنه كان عن
مدرك شرعي قام القاطع على حجيته والنهي انما كان عن الظن الذي يكون عن غير حجة فان قلت اقصى ما في هذه
المتعبة على طولها اخراج المتجزي عن الاندراج فيما جاء في الظن والاخذ بغير علم وليس هذا كافيك حتى تنظر
هل الاصل في الشريعة هو الاخذ بالظن ام لا وان كان الاول فذاك والا لم ينفعك ما قدمت فانه ان لم ينهض
عليك النص نهض الاصل العقلي وفي واحد بلاغ وذلك انه قد تحقق ان الحكمة مما تأباه بناء الشريعة على الظنون و
انه يصح ذلك لمن اراد جمع العوالم مد الاعصار في سائر الاقطار على طريقة واحدة ومن ثم لم يأذن عليها الا ارباب
العصمة ولو صح ذلك لانبسط العذر لاهل الضلال ولم تقم لله على احد حجة وطريق اخر وهو انا قد علمنا بالضرورة
بالضرورة انا مكلفون بما كلف به من قبلنا ممن شهد وسمع فان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى
يوم القيمة وحكمه على الواحد حكمه على الجماعة وبالجملة بالتكاليف الواقعية فلزمنا بذل الجهد في تحصيل العلم بها
الا ان تقوم الحجة على نوع من الحجية الظن واقصى ما قامت على ظن المجتهد المطلق وبقي ما سواه على اصل
المنع على ان الاستصحاب من حجج النافين لم ينقدح بعد لعدم دورانه على قاعدة الظن قلت انا نأبا الحكمة
البناء على الظن كخطابات الشرع فان الاخذ به مما يحكم به العقل وتوجبه الحكمة كيف لا وبه يكون القيام برسم الطاعة
وانه نأباه العقول الاخذ بما يرجح في النفوس وطرائق العقلاء ومعاملاتهم ومعاشاتهم واسفارهم وسائر
احوالهم مستقيمة على الاخذ بالظن وما يقوى في النفس من غير نكير وكيف تركون او تنكرون وفي ترك الاخذ به
مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون مما توجبه العقول وهل الناس على تمادي الاعصار وتباعدهم من زمن الشرع و
انتشارهم في الاقطار بعد القطع باصل الشريعة والمذهب الا سوى الثقات بالخطابات ام هل يعرف المطيع
من العاصي الا بالاخذ بها والاعراض عنها حسبما استقامت عليه طرائق العبيد مع مواليهم والرعايا مع ملوكهم
خصوصا بعد انسداد باب العلم على القول به وانما ينبسط العذر لاهل الضلال لو اكتفي بالظن المطلق في اصول
الشرائع ونحن لا نقنع في ذلك بالظن وان كان عن مدرك شرعي انما الكلام في الفروع بعد ثبوت اصل الشريعة والقطع

على اصل المذهب واما دعوى التكليف في الاصل بالاحكام الواقعية
واما استصحاب التقييد فيبطله في حق المتجزي امران احدهما ما جاء في النهي عنه من العقوبات كقوله ع
من اخذ دينه من كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال
وقوله ع اياكم ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه بكل ما قال مع ما في الخصوصيات من التنبيه على اشتراط
تبعية الحجة والتنادي فيتقصر فيه على من لم يتمكن من غيره كالعامي الصرف لمكان الضرورة الثاني ما جاء
في الطاعة والامتثال فانه كما عرفت دال على جواز تلقي الخطابات والاخذ بها مع المشهور ابا خديجة
الدالة على صلاحية كل من علم شيئا من قضايانا للافتاء بل للقضاء الخاص بناء على اشعار الوصف بالعلية
جميعا وكيف كان فاين يقع ذلك الاستصحاب الجزئي لبعد صحة من اثبات هذا الاصل العظيم المخالف للاصل
هذا ونحن وان اجزنا التجزي حسبما قاد نا الدليل اليه عرفنا انما ما يتحقق في امره فلا يتجه الا الذي يسكن في كل اوان
بصير بابا لب الكلام عارف بالمقامات يلحن له فيعقل ما يراد مقتدر على تناول ما يحاول من لغة وغيرها من مظانها
لا يحتاج معه الا ان يكلفه جمع ولا يرجح عند اختلاف اربابها ثم يكون من بعد ذلك مجتهدا فيما يحتاج اليه من مسائل
الاصول في استنباط الحكم الذي يريد ان يتجزى فيه ثم من بعد هذا كله يبذل الجهد ويستفرغ الوسع في مراعاة مدارك
ذلك الحكم من اية او رواية او اجماع او شهرة او دليل عقل حتى يسكن قلبه ويطمئن نفسه ويعد من اهل العلم بذلك
الحكم فهذا التجزي الذي نجيزه لان الحجة انما تنهض لمثله افراد بعد هذا يحتاج في استعلامه الا ان يكون قادرا بالفعل
على استعلام سائر ابواب الفقه وفنونه كائمة المفرطون اي دخل للقصاص والديات والحدود والمواريث و
الشهادات وغير ذلك من كتب الاحكام او للنكاح او الطلاق واللعان والتجارة والرهن والحجر والصلح والوكالة و
السبق والرماية والحوالة والضمان والعتق والاقرار والايمان وغير ذلك من كتب العقود والايقاعات في تعرف باب
من ابواب كتاب الصلوة بل ولا البابين كتب العبادات من حج وجهاد وصيام وزكوة وغيرها فان قلت ربما كان
لبعض هذه الابواب تعلق بغيره كما بين الطهارة والصلوة والغسل والصوم والنكاح والرضاع والطلاق و
نحو ذلك وكثيرا ما يجيء الخبر الواحد مشتملا على عدة احكام من ابواب شتى ويذكر في باب واحد قلت ما كنا نشترط
في التجزي اكثر مما شرطناه في المطلق هل شرطنا فيه الا ان يكون ذا ملكة يقتدر بها على القيام في كل واقعة بما تقتضيه
القواعد ولا يحجم عن موقف ولم نشترط فيه ان يكون مطلعا بالفعل على سائر الابواب وما جاء فيها ومن ثم ترى

اقدام المجتهدين متفاضلة وهمهم متفاوتة بحسب طول الباع وقصره وكثرة الاطلاع وقلته وتوفر العدة وطول البحث وشدة
الممارسة وان كان الكل مشتركين فيما فيه الاطلاق الا ان يكون شديد الاتصال كالابواب المذكورة فلا بد من مراعاة
فكانا من هذه الجهة بمكانة واحدة على انك ان شرطت في المطلق الاحاطة بالفعل فقد شرطنا في المتجزي مراعاة كلام
الفقهاء في الباب الذي يحاول معرفته ليطلع على ما ينطوي عليه من اجماع منقول يتعلق به او شهرة يرجح بها او نحو ذلك و
ما كان يهملها وهو بمنظر منهم ومسمع فصل اختلف الناس في الاجتهاد هل يجوز على النبي صلى الله عليه وآله
ام لا فاجازه اكثر الجمهور ومنعه ابو علي واتباعه محتجين بانه لو جاز اجتهاده لجازت مخالفته للمجتهد كما في ان
في الاجتهاد وقد تمنع الملازمة اما الخصوصية كونه هو المجتهد او لتقرير الله حيث نزله على ما اجتهد او لجواز ان ينضم اليه ما
يمنع من المخالفة من نص واجماع على تحريم مخالفته وهذا كما اذا انضم الاجماع الى اجتهاد غيره ثم اختلف المجوزون
في الوقوع فذهب الجبائيان وابو عبد الله البصري الى نفيه وذهب الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الى اثباته غير ان
منهم من خصه بالحروب وتوقف الباقون فكان في المسئلة عندهم اربعة مذاهب وحكى الشيخ عن ابا علي انه ادعى
الاجماع على انه لم يجتهد في شيء من الاحكام واما اصحابنا فقد اتفقت كلمتهم على المنع واما ما يحكى عن
السيد المرتضى ره فانما هو الجواز العقلي لا الوقوع كما يقول القوم قال الشيخ واعلم ان هذه المسئلة
تسقط على اصولنا لانا قد بينا ان القياس والاجتهاد لا يجوز استعمالها في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز
للنبي صلى الله عليه وآله ولا لاحد من رعيته حاضرا كان او غائبا الا في حال حيوته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حال
قلت كلام الشيخ ظاهر في ان الاجتهاد المتنازع في نسبته الى النبي ص انما هو بالمعنى الثاني من المعنيين الذين
ذكرناهما من قبل لانه هو المشهور في العرف القديم وهو الاخذ بالرأي والاستحسان والقياس وبالجملة بغير دليل
وذلك لانه هو المحظور استعماله في الشريعة دون المعنى الاول الواجب على المسلمين بالاجماع ان قلت افترى ان
ذلك يجوز على النبي ص قلت كلا بل ذلك لا يتصور في حقه لما عرفت من انه عبارة عن بذل الجهد في تحصيل
الظن بالحكم من الدليل وانما احتيج الى بذل الجهد وكان اقصى مبلغه الظن لما عرض للسند والدلالة من الاختلال
والتمنن من التعارض او احتمال وجود المعارض من مخصص او مقيد او نحو ذلك وذلك كله منتف في حقه كما لا يخفى
فلم يبق الا الاخذ بالقياس على ما وردت به الخطابات او الرأي والاستحسان لنا امور الاول قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى وجوابه بالحسين ان الحكم بالاجتهاد ليس عن الهوى يبطله قوله تعالى ان هو الا وحي

مع ان الاخذ ظاهر بالرأي مما يصدق عليه انه اخذ بالهوى وجواب اخر بان الاجتهاد اذا كان عن اذن الله
لم يكن عن الهوى ولم يخرج عن الوحي يستلزم ان يكون اجتهاد غيره ايضا كذلك لانكم انما صدرتم به فيما تعملون
عن قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قلت انه بالنسبة الينا ليس بوحي وانما هو وحي بالنسبة الى من
اوحي اليه وبالجملة فعدم توسط البشر ماخوذ في مفهوم الوحي قلنا نريد انه يلزم ان يكون من قبل ما وقع به الاذن
حتى يعد من الكتاب ويجري عليه احكامه ويمتنع خلافه وذلك باطل بالاجماع ان قلت اوليس قد جاء عن
ابن عباس والصادقين بطرق شتى ان السبب في نزولها هو انه صلى الله عليه وآله قال لاصحابه ذات عشية سيهبط في دار
احدكم عند الفجر نجم واعلمهم ان من يهبط في داره هو الخليفة القائم بالامر من بعده فجعلوا يستطلعون حتى اذا قرب
الفجر هوى في دار علي عليه السلم حتى اضاءت له الافاق فقال قائلون لقد ضل في ابن عمه وغوى فنزلت
قلت خصوص المورد لا يقتضي اختصاص الخطاب نعم قد يتوهم ان اقصى ما تدل عليه ان ما ينطق به لا يكون
عن اجتهاد فمن اين لنا انه لا يتناول ان افعاله ص كذلك وحكي عن قاضي القضاة والجواب بان المراد بالنطق
انما هو الحكم سواء كان بالقول او بالفعل فيمنع بظهور الاختصاص وبان ما يستعلم بالفعل يرجع الى
القول لوجوب التبليغ لا وجه له لان الفعل مدرك كالقول مع انه ربما كان من خواصه الثاني انه من يمكن من
الاخذ بطريق العلم امتنع عليه الاخذ بالظن لمن يمكن من العلم بالقبلة امتنع عليه التقليد وكذا الكلام في استعلام
الاحكام وهو صلى الله عليه وآله متمكن من استعلامها بطريق الوحي والجواب بانه انما يجتهد فيما لم ينزل عليه فيه شيء
بعد ان لله في كل واقعة حكما فاذا اوقفت وسئل عنه وجب على الله سبحانه اعلامه وليس لكم ان تقولوا حيث
يتأخر الجواب كما يتفق كثيرا الا انا نقول تأخير الخطاب عن وقت الحاجة محظور انما ذلك في غير الاحكام مما تقتضت
الحكمة تأخيره ولو سلم فالتأخير دليل المنع فكيف يصح الثالث ان تعمد مخالفته والرد عليه كفر لقوله تعالى
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ولو كان مجتهدا لحل ذلك منه لكل مجتهد على ما هو الشأن في
كل مجتهد وفيه ما عرفت وقد يقال اذا كان هو الاصل بالحكم فكيف صار معلوما حقيته محظورا مخالفته وكيف
بان ليس المعلوم مطابقته للواقع بل حرمة مخالفته لمكان الضميمة المذكورة الرابع انه ما زال ينتظر الوحي كما
في مسئلة الظهارة واللعان ولو شرع له طريق الاجتهاد لم ينتظر به وقد يقال انما ينتظر فيما لم يكن للاجتهاد فيه مجال
ويجاب بان الرأي والاستحسان اوسع من ذلك فان كان مأمورا بالاخذ به لم يكن للتوقف معنى الخامس لو جاز

جاز له صلى الله عليه وسلم لجاز لجبرئيل لان مكانه منه كمكانة النبي صلى الله عليه وسلم منا في التوسط ونحن فلا نقطع بانه حامل رسالة وليس بمتصرف
وعند يتفرق باب ذلك فلا انفراد بالرسالة وهو مرجع بين الرسالة والسياسة ولهذا حسن فتح باب الاجتهاد ولكن طريقه
وما يترتب على ذلك من النبوة يمنعان من ذلك الا ان هذا طريق آخر **السادس** لو كان متعبدا به للاظهره
للاقتداء والتاسي وكيف يصح من اخفاء مثل هذا الاصل العظيم الذي هو اوسع دائرة من الكتاب ولو فعل لنقل
ولو احادا وكفاك شاهدا ان طريقة الاله سبحانه للانبياء انتظار البشر ولو صح ذلك لاسرعت اليه الظنون وكان
مظنة للتهمة ولجاز ان يرسل رسولا ويفوض امر الشريعة كلها ونسخ ما شاء اليه وفي ذلك فساد الاديان وذهاب
الربوبية وما كانت هذه المقالة تعرف الا للمفوضة الذين يزعمون ان الله تعالى فوض اليهم امر الشريعة **فاما ما**
احتج المثبتون من مثبت بالآيات وان لم يكن من المثبت به كقوله تعالى فاعتبروا وقوله تعالى انا انزلنا اليك
الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وقوله تعالى داود ورهن اللام وقوله في طلاق اسارى بدر ما كان لنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض اي يكثر من القتل فيهم ليرتدع من وراءهم وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم
وامثالها من الروايات كقوله صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وقوله العلماء ورثة الانبياء
فانهم لم يصيبوا الا اجتهادا فعلم ان الانبياء كذلك وقوله الا الاذخر حين قال صلى الله عليه وسلم في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال له العباس الا الاذخر وما حكاه الشيعة من انه كان يقضي القضية وينزل القرآن بخلاف ما قضى فيترك
ومن ان بعض السنن تنسب اليه ومن ان الاخذ بالاجتهاد اشق من الاخذ بالنص وافضل الاعمال احمزها فلا ينقض
اما الاول فظاهر واما الثاني فالظاهر من تعليق الاراءة ارادة ما تعلق به الاعلام ابتداء لا بواسطة الاقرار فلا
من قبل المستنبط ولو نهضت المشورة لكان اخذا باجتهادهم واستمدادا منهم وانما هو بها لاستمالة وتعرف
ما هم عليه **واما الرابع** فالخطاب والملامة انما كان للاصحاب وذلك انهم هم الذين اختاروا الفداء على
القتل على ما حكي الزعفراني فروى عبيدة السلماني عنه صلى الله عليه وسلم انه قال للاصحاب يوم بدر في الاسارى ان شئتم قتلتموهم
وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم وكانت الاسارى سبعين فقالوا بل ناخذ الفداء فنستمتع به وتنقوى
به على عدونا ويستشهد منا سبعون قال عبيدة طلبوا الخيرة من كلتيهما فقتل منهم يوم احد سبعون وروي عن
ابن ابراهيم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل النضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط خاف الانصار ان يقتل الاسارى
فقالوا يا رسول الله قتلنا منهم سبعين وهم قومك واسرتك اتجدب اصلهم خذ منهم الفداء اتراه بيد وهم بالقتل

ديتوعدهم بقتل سبعين بدلهم وهو راض بالفداء ام يكون هو الموعد لا من الله تعالى فكيف يعقل دعوى الاجتهاد
في ذلك وقوله تعالى عفا الله عنك كلمة يقولها المحب المشفق كما تقول لصاحبك لم لم تاخذ فيه بالاستظهار ون
كان ما ارتكبه سبيل مروة غفر الله لك لم اهملت عبدك حتى صار لا يحتفل بمكانك وام الاذن فقد كان مفوضا اليه
فلا يرد ان التفرقان كان واما لزم ان يكون الاذن عن الاجتهاد وان كان مباحا فعلام يلومه اذ ربما كان ترك
المباح بالمستحب اولى بالحزم واما حديث الحج فلا ريب ان ما اختاره من القران انما كان عن الله ولم يتوصل
بالاجتهاد الا مثل هذه المناسك لكنه لما شرع اولا اخذه واخر ما اختاره ثم لما راى فضل المتمتع اسفا ان لم يكن
اخذه او انه لما عصى من عصى من الناس وابوا الا ان يساووه في ترك الاحلال مع انهم لم يسوقوا قال ذلك
جاء بما تتفق عليه الكلمة والعلماء انما ورثوا العلم بالاحكام وان اختلف الطرق والكيفية والتبليغ الا العلوم
لا الاجتهاد لان الانبياء انما يورثون ما ثبت لهم ولم يثبت وانما اضطر اليه العلماء لانسداد باب العلم واما حديث
مكة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يريد الاستثناء فسبقه العباس وبوادره **واما حكاية الشيعة** من نسخ السنة
بالكتاب وكلا هما وحي واما ما اضيف اليه فهو ما لم يرد فيه نص من الكتاب وانما جاء في سنة وان كان عن وحي ايضا
واما فضل المشاق فانما يمنع منه ما نع وقد منع منه ههنا اجلال الانبياء عن خطا او شبهة وهو النبوة ولا نقص في انتفاء
شيء وثبوت ما هو افضل كمن حرم ثواب الشهادة بسبب الحكومة وثواب التقليد بسبب الاجتهاد وبالجملة انما يكون الفعل
الشاق افضل من غيره اذا كان ساوياه دون ما لم يسع اما لعدم الدهلية كما في المقلد او للان المقام جل كما في النبي صلى الله عليه وسلم
فصل وعلى القول بجواز الاجتهاد فهل يخطئ فيه الاكثرون على المنع ومنهم من اجازه بشرط ان
لا يقر عليه متعلقين بمثل قوله عفا الله عنك وقوله في اسارى بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب
عظيم وقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن قضيت له بشيء
من اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار ورواية التحكيم وما جاء من الامر بطاعته وغير ذلك من ادلة عصمته مما يقطع
على مقالتهم بالبطلان وقد عرفت الوجه في الايتين الاوليين والمماثلة في عدم العلم بالغيب وان الامر بيد الله
بدليل قوله يوم الدار كتاب المتحاكمين للمخطئ بشهادة الزور وكذا لا يستلزم الخطا في القضاء لانه يدور على الظاهر
واما اصحابنا فمنجاة من هذا القول بالعصمة والمنع من الاجتهاد **فصل** في الكلام على الاجتهاد
في زمانه صلى الله عليه وسلم فمن الناس من منع من ذلك عقلا لما يلزم امه اختلال الشريعة بما يترتب عليه من شدة الاختلاف وانقضاء

الاستبداد عنه ومنافاته لانتظام الدين واجتماع الفرقة ووجوب الاقتداء والاكثرون على الجواز مطلقا او للقضاة
والولاة بشرط الغيبة ثم اختلفوا في وقوع التعبد به فمنهم من اطلق ومنهم من توقف كالجبائي وتبعه القاضي عبد الجبار
واتباعه بالغائبين وتوقف في الحاضرين والذي يقتضيه الاصل قصر الجواز على الغيبة لكن بشرط ان يكون من الدليل
الشرعي لا القول بالرأي والاستحسان واما مع الحضور والتمكن من الرجوع بدون مشقة فما كان ليجوز العدول عن العلم الى
الظن بحال وتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة انما كان لانهم سالوا ذلك وبالجملة الا التحكيم فاجازه الله له ذلك لما علم
من الموافقة ولذلك لما حكم سعد بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم قال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع ارقعة او ان
الله قد فوض اليه صلى الله عليه وسلم امرهم فلم يخط سعد ما اقتضته الحكمة **فصل** قد عرفت انه اذا كان الاجتهاد عبارة عن
بذل الجهد في تحصيل الظن بالحكم وما كنت لتصيب الظن بالاحكام من مداركها المعلومة حتى تعلم ان تلك المدارك
ادلة تدل على ثبوتها في نفس الامر وذلك بمعرفة حجيتها وحيث كان مرجعها الى الشرع اما الكتاب الكريم فانك انما تاخذ
منه واما السنة فلانها قولا وفعلا واما الاجماع فلان حجيته عند الجمهور بما جاء فيه من الكتاب والسنة وعندنا بدخول
المعصوم في المجمعين واما الادلة العقلية التي لا يستقل بادراكها العقل فرجوع مفهوم المخالفة والموافقة ومنصوص العلة والاقتضاء
الى الخطاب ظاهر وكذلك اصل الاباحة واما البراءة الاصلية فان حصول الظن بالاباحة والبراءة من التكليف
انما يتم بحجم الادلة وسبرها وعدم الظفر بالمنافي فكان التعلق بها محتاجا الى مراعاة الادلة وما كنت لتعلم حجيتها وانها ادلة
حتى تعلم صدق من جاءك بها وما كنت لتعلم ذلك حتى تعلم بوجود صانع قادر حكيم عليم غني ارسل الرسل وانزل
الكتب وكلف العباد لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب ولا يظهر المعجز على يد كاذب وههنا ينقطع الاشعري لاعراضه عن
قاعدة التحسين والتقبيح واجازته على الحكيم تعالى فعل القبيح ثم لا يجديه دعوى العادة لانها انما تسمع بعد ثبوت الشهادة
على كونه مفيد العلم بتحقق الاعتياد وذلك انما يتم بشهادة الامام لدى الخصم على انبائها بالصدق ولا تخفى غيره ثم
ما يصنع في النبي الاول والثاني والثالث وبالجملة قبل تحقق الاعتياد المفيد للعلم بامتناع الاختلاف و
ليس هذا بمغنيك حتى تعلم ان هذا الذي ناخذ باقواله وتقتدي بافعاله معصوم من الخطاء حكيم في القول والعمل
لا يخاطبك بكلام وهو يريد خلاف ظاهره حتى يقيم لك قرينة قبل ان تحتاج الى الاخذ به ولا يقيم قرينة على خلاف
الظاهر وهو يريده ثم ما كل ما يرد عليك من الصادق الحكيم يجوز لك العمل به حتى يكون محكما ولقد نبأنا بالاخبار من
حيث منوا من الحكم بالكتاب وان كان نصا ثم اذ لم ناخذ ما في يديك عنه شافهة وانما جاءك بالرواية بعد الامد

المتطاول والاعصار المتمادية لم تنتفع بما جاءك حتى تعرف مكانتهم من الصدق والامانة وحتى تميز بين مقاماتهم
وتعرف لكل مقامه لتقدم الفاضل على المفضول اذا اختلفا عليك وحيث لم ترد عليك الخطابات
الا بعد اللغات وتغير الاصطلاحات وذهاب قرائن الاحوال مع تراكم انحاء الاختلال لزمك ان تعرف
معاني المفردات وانحاء الجمل واختلاف الاعاريب في هيئات التراكيب ومواقع الكناية وانواع الحقائق
والمجازات والفحص الشديد عن اصطلاحات الشارع وعرف اهل زمانه ومكانه وورود الاخبار على جهة التقية لشدة
المحنة وعموم البلية وقت لاجل ذلك التعارض حتى لا يكاد تعثر على خطاب في باب الا وله ما يخصصه او يقيده او
ينافيه وجب الفحص والتنقير عن المعارض ثم اجراء المتعارضين على قواعد التخصيص والتقييد والتعادل والترجيح
ولما وقع النسخ في الكتاب والسنة الغراء وجب عليك تعرف الناسخ والمنسوخ ثم يجب عليك بعد هذا كله الاحاطة
بمواقع الاحكام من الكتاب المجيد جل منزله وكثرة التتبع للاخبار ومواقع الاجماع والممارسة للمفسرين والمحدثين و
الفقهاء لتعرف محاوراتهم واطوار استدلالاتهم فانك سالك سبيل القوم لا غنى بك عن سماعهم ثم لا بد لك من تحرير
قواعد الاصول التي لا ترجع الى النصوص كالبراءة الاصلية ومقدمة الواجب واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
لتعرف الحق في ذلك وتاخذ به فانه دين الله فكنت في تطلب هذا الامر الاعظم محتاجا الى فنون شتى يجب بهذه المعارف
الكلام واللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والرجال والتفسير والحديث والفقه والاصول وعليه مدار
الكل غير انه انما يجب في كل ما يتوقف عليه الحاجة فمن العلوم الادبية ان تكون قادرا على تناول ما تحاول متمكنا من تعرف
مواقع الاجماع ومحل الخلاف خبيرا بوجوه الترجيح عند اختلاف اربابها فان ظفرت بالحكم مجمعا عليه كما هو الغالب
حكمت ولا اجتهاد لانه انما يكون في الظنيات والا رجعت الى مداركه او رجحت احد القولين فيه وذلك من
الاجتهاد ويزيد علم المعاني بالحاجة الى ان يكون عارفا بمقامات الاحوال بصيرا بالنكات لا يخفى عليه ما يقتضيها
لدوران فهم الخطابات واستعلام غرض المتكلم على ذلك ولا يكفي فيه مجرد التمكن من استعلام القواعد بل ولا العلم بها
نعم ربما استغنى صاحب الذوق السليم والطبع المستقيم عن تعرف ذلك من بطون الدفاتر ومن هذا اهمله بعضهم
فلم يحسبه في عداد المقدمات بخلاف الثلاثة الاول والحق ان صاحب الذوق ان استغنى فانما يستغني عن تعرف النكات
ومقامات الاحوال دون سائر الاصول المودوعة فيه وكذا الكلام في الرجال والتفسير والحديث فلا بد من الملكة التي
تقتدر بها على تعرف ما عليه القوم وتحصيل ما تحتاج اليه فان ظفرت به بناء معلوما فذاك ولم تحتج الى اعمال اولا

اجتهدت حتى يغلب ظنك وتطمئن نفسك واما علم الاصول فلما كان جل قواعده مختلفا فيه وكان اقصى
ما يمكن من التحصيل مراعاة ما يغلب به الظن لزمك الاجتهاد حتى تطمئن نفسك ولكن فلك وههنا تزاحم
الاكتاف وتتماك الركب وتتفاضل الاقدام ويظهر الفرق بين العالم والجاهل ويمتاز ما بين المفضول و
الفاضل ومن طرائف ما حكي عن شيخنا الشهيد الثاني انه بعد ان حكم بان النحو والتصريف واللغة يكفي فيها التقليد
ذكر ان حكم مسائل الاصول الداخل في العربية حكم العربية في الاكتفاء فيها بالتقليد وان القدر الضروري
مما عدا ذلك كالاطلاق والتقييد وطرق العمل للتخلص من تعارض الامارات ذكرها الاصحاب في الكتب الفقهية
الاستدلالية قال فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم شرط يحتاج الى دليل قلت ان كان الغرض انكار وجوب الرجوع
الى الكتب المدونة فيه فليس هناك احد يوجب ذلك فان العادة جرت باستعلام العلوم من الكتب المؤلفة فيها
لا مما يذكر في غيرها استطرادا وان كان الغرض منع توقف الاجتهاد على ما ذكر فيها فليس هناك من يدعي ذلك
ايضا مع ان هذا الفن من اقل المقدمات حشوا وان كان الغرض تهوين الخطب في هذا العلم والصدع عن البحث عنه
قبل التعرض لاستنباط الاحكام وبيان ان القدر الضروري يحصل عند مراعاة كتب الاستدلال للاستنباط وذلك
انه ما كان يستنبط حتى يراجع الكتب الاصولية وما يحتاج اليه منه مذكور فيها كل في محله فهو كما ترى وان ثبت في العادات
تحصيل ملكة في فن من الفنون بحيث يتمكن من التفريع عليه والتعبير عنه واعانة فيما يحتاج اليه بمجرد العثور على ما ذكر
استطرادا ولو بالاشارة وكيف يسع الاستدلال على مطالبه حتى يكون راسخ القدم فيه عارفا بمصادره وموارده
اللهم الا ان يبني في هذا على التقليد وقد فرق بينها وبين ما يرجع الى العربية كما ليس هذا باجتهاد وانما هو
شبيه اجتهاد يرى القوم يحكمون ويستدلون على الحكم فيقول انه حكمت بالاستدلال كلا انما هو التقليد انما ان
ذاك الذي يعتمد ابتداء الى المدارك الشرعية ويجري بها على القوانين الاصولية ويستنبط الحكم واريد بقوله ابتداء
طرح الشيخ عما ذكر وان كان راه اي ان يستنبط مع الغض عنه ثم دعوى ان جميع ما يرجع من هذا الفن الى
العلوم العربية كمسائل الحقيقة والمجاز والمشتق والاوامر والنواهي وصيغ العموم ونحو ذلك يكفي فيه التقليد ظاهر
البطلان والا يصح بناء الاجتهاد على التقليد اي فرق بين ان يقول هذا العمل واجب لورود الامر فيه وقد قال
فلان ان الامر للوجوب وبين ان يقول هذا واجب لان فلانا قال له انه واجب وقد سمعت ما قلناه في
العلوم الادبية وبالجملة فالمدار على اطمينان النفس من جميع الجهات وليس هذا الفن كعلم الادب معلوم

معلوم المطالب مجمعا عليه في الغالب ليكتفى فيه بالرجوع الى ما سطر في الدفاتر ويستغنى عن بذل الجهد بل جل مسائله او
كلها معارك للعلماء لا يغلب الظن فيها باحد الجانبين الا بالاجتهاد فلا جرم كان الاجتهاد فيها من الواجبات
ثم ليس هذا كله مجديك حتى تكون ذا ذوق سليم وطبع مستقيم بهذه بهذه فان بهما تردّ الفروع الى الاصول و
يمتاز الفاضل من المفضول واطرف من هذا ما يقوله هؤلاء الاخباريون من ان العلم باللغة والعربية كاف في فهم
المراد حسبما ذكر الشيخ الحر وحققه الصدر الشريف واطال فيه ليت شعري هل مسائل الاصول الا هذه اللفظ يحمل
على الحقيقة ولا يصرف عنها الا بدليل اذا دار الامر بين المجاز والاشتراك فهو مجاز للاصالة عدم الوضع او بين الاشتراك
والنقل فهو مشترك للاصالة عدم النقل المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ والا ما اكتفى فيه بمجرده وصيغة الامر حقيقة في
الايجاب الطبيعة دون الوحدة والتكرار على الاطلاق صيغة النهي حقيقة في التحريم لا يجتمع الامر والنهي على
شيء واحد الامر بعد الحظر للاباحة الامر بالشيء نهي عن ضده الجمع المحلى للعموم الخاص
يحكم على العام والمطلق على المقيد الكتاب حجة يجب عرض السنة عليها خبر الواحد بشرطه حجة الاجماع حجة المفهوم
حجة ونحو ذلك اترى ان المعرفة باللغة ما تغني عن تعرف هذه الامور ان هذه لهي المكابرة ما هي باول واحدة
واعظم من هذا تشديد الانكار على تمهيد هذه القواعد مع شدة الحاجة ولا اقل من كونها غير بديهية مع اختلاف فهم
الخطابات بحسبها فلا جرم حيث ومهدت احتياطا للدين ثم لا يبعد ان يكون من جملة الاسباب في التدوين
ان مخالفينا لما مهدوا القواعد ودونوا الكتب وفرعوا الاحكام وبنوا على ذلك فهم الكتاب والسنة واختلفت اصولهم باختلاف
طرائقهم فللاشاعرة اصول وللمعتزلة اصول وللحنفية اصول وللشافعية اصول ولاهل الحديث اصول وفي الجديد اصول
وكثر علماؤهم وانتشروا في البلاد وملؤوا المدارس وفي ذلك ضلال العامة والنشء فان الحدث اذا خرج الى الايات
والروايات على ما مهد في فهم الالفاظ اصاب من ذلك في نفسه موقعا عظيما اذا كان ذلك سبب ضلالته انتدب
اصحابنا شكر الله سعيهم لتحرير القواعد ونصب الدلائل واحقاق الحق ورفع الشبهة شفقا على الشيعة في ايام الغيبة
وحماية لهم عن الضلال وهذا بخلاف ايام الظهور فانهم عليهم السلام يومئذ هم المرجع واليهم المفزع **فصل** ما يتعلق به
الاجتهاد كل حكم شرعي لم يقم عليه دليل قطعي وذلك لان الاحكام العقلية كوجود الصانع وحدوث العالم ونحوهما مما يحكم
به العقل من اصول الدين لا يكفي فيها الاجتهاد الذي قصاراه اصابة الظن من المدارك الظنية وما عليه من الشرعيات دليل
قاطع من ضرورة او اية نصية او رواية متواترة او اجماع بين المسلمين ظاهر قد استقامت عليه طريقة العلماء لا

يحتاج الى بذل جهد انما يحوجك الى بذل الجهد ما لم يقم عليه القاطع واما مسائل الاصول فان الشرعي منها وهو ما كان
معتمده حكمه الوضعي او التكليفي كحجية الكتاب واخبار الاحاد والاجماع ووجوب الترجيح لابد فيه من القطع ولا يكفي فيه
مثل الظن واما ما يعود الى اللغة فانه وان وجب فيه الاجتهاد لكن ليس بشرعي اذ الشرعي ما كان مصدره الى ربع وجملة
القول ان الاجتهاد اذا كان عبارة عن بذل الفقيه جهده في تحصيل الظن بحكم شرعي كان متعلقه الحكم الشرعي الفرعي
الذي لم يقم عليه دليل قطعي لان احكام اصول الدين لا يكفي فيها الظن واصول الفقه مطلقا يتعلق به النظر ويثبت بالطريق
الظني والعلمي قبل بلوغ رتبة الفقه لابتناء الاجتهاد عليها فلم يبق الا الفرعي ثم ما قام عليه القاطع من الفروع
لا يحتاج الى بذل لظهوره ولزوم تحصيل الحاصل فلم يبق الا الفرعي الذي لم يقم عليه القاطع **فصل**
الاحكام العقلية وان لم تكن من متعلقات الاجتهاد العرفي لكن لابد في النظريات منها من بذل
الجهد حتى يتوصل الى القطع وقد اتفق العلماء على ان المصيب فيها واحد لاتحاد الحكم في الواقع فمن خالفه كان
مخطئا ثم اتفقوا على ان المخطي اثم فاسق او كافر ولم يخالف في هذه الا الجاحظ فانه قال لا اثم على المجتهد
وان اخطأ كما في الفروع وتجري عليه في الدنيا احكام الكفار بخلاف المعاند فانه اثم وزاد العنبري فزعم
ان كل مجتهد في العقليات مصيب فان اراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع
القدم والحدوث فخروج من المعقول ويكون هذا خلافا في المسألة السابقة وان اراد عدم الاثم كما قال الجاحظ
مقالة الجاحظ **احتج** الجاحظ بانه لو اثم بالاعتقاد المخالف لكلف بنقيضه وهو غير مقدور اذ المقدور
هو النظر والاجتهاد لكونه من مقولة الافعال بخلاف الاعتقاد فانه من كيفيات النفس وصفاتها وقد بني ذلك
على ان المعارف كلها ضرورية لا اثر للعبد فيها حتى معرفة ان زيدا قائم انما اثره في مقدماتها وهي النظر ومن ثم
اثبت الواسطة بين الصدق والكذب وبان رحمة الله ورافته وسماحة الشريعة حسبما تقتضي استقرار
احكامها تمنع من مؤاخذة من بذل جهده واستفرغ وسعه وافنى عمره في البحث والنظر حتى وقع على هذه الاعتقادات
وما بعد انفاذ الطاقة من تكليف وبان تكليف الانسان في لحظة واحدة بمعرفة ما عجز عنه علماء الاعصار
خارج عن الطوق فعلم ان لا تكليف الا ببذل الجهد اصاب او اخطأ ما اخطأ وليس عليه ان يصيب
وقد خالف في ذلك جميع الفرق الاسلامية واهل الاديان فانا وجدناهم يضلل بعضهم بعضا ويلعن بعضهم
بعضا وليس الا للمخالفة في الاعتقاد دون فروع الاحكام فانا وجدنا الفرقة متى اتفقت في الاعتقاد

لم يستبع لبعضهم من بعض ذلك ولا يقطع موالاته وان خالفه في كثير من الفروع وكفى بمخالفة ما استفاضت عليه طرائق
اهل الاديان دليلا على البطلان ولو كان الامر كما زعما وليس كما زعما فيما ذا كفر اليهود والنصارى ومن على ثم قاتلهم
رسول الله صلى الله عليه واله وضرب عليهم الجزية وليس فيهم اهل الجد والاجتهاد ولا اقل من الاعتقاد ولو من تقليد فان
ذلك مبلغ اجتهاد العامي وبالجملة هما انما يقولان بتأثيم المعاند وليس الا ومن المعلوم ان المسلمين كانوا يقاتلون
اليهود والنصارى والمشركين من غير تفرقة بين المعاند والمجتهد بل يقطعون انهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم
فلما ذا ضلت الفرق وفسدت المذاهب حتى قال صلى الله عليه وآله ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلها هالكة الا واحدة
اوليسوا اهل شريعة واحدة ومن واحد يتلون كتابا واحدا ويصلون ويزكون ويصومون ويحجون البيت ويجاهدون
هل ذلك الا للمخالفة في بعض الاعتقادات مع ان اختلافهم ما كان الا عن جد وبذل جهد وقلما يتفق فيهم المعاند
يرى الحق عيانا فيعرض اترى ان الله جل شانه ورسله وخلفاءه وصالحي عباده يضللون ويكفرون من لا حرج عليه
في معتقده ويستبيحون منه كل عظيمة ان ذلك لهو الظلم العظيم والعدوان البين **واستبعاد**
سعد الدين وقوع النزاع في الكافر حتى حمله فيمن ينتمي الى الاسلام ويكون من اهل القبلة قال والا فكيف يتصور
من المسلم الخلاف في خطأ مثل اليهود والنصارى لا وجه له بعد نقل الائمة النقاد كالعلامة والعضدي والابهري
والابهري وغيرهم على ان نفي التخطئة من المجسمة لا يبعد عن نفيها من الكفرة **قال** الابهري القول بان اليهود
غير مخطئين في نبوة نبينا ليس بابعد من القول بان المجسمة من اهل القبلة غير مخطئين في ان الله جسم تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ومع الغض عن ذلك كله فان نفي التخطئة عن اليهود والنصارى بل عن المشركين
والدهرية لازم له لان مدار الامر عنده انما هو بذل الجهد وعدم العناد **واحتج** الاكثرون بان الله قد امر بالاعتقاد
الواقع فقال عز من قائل فاعلم انه لا اله الا الله وقال في مقام اخر واعلم انه لا اله الا هو فلولا انه نصب عليه دليلا
قاطعا يوصل اليه لكان تكليفا بما لا يطاق وقد عرفت ان ما عليه قاطع لا نزاع في ان المصيب فيه واحد ومن
لم يصل الى القاطع فانما ذلك لتقصير في بذل الجهد فلا يخرج عن العهدة **واعترض** بمنع نصب الادلة القاطعة
والا لم يقع الاختلاف والخطاب في الايتين انما هو لرسول الله صلى الله عليه واله ولا يلزم من تكليفه بالعلم تكليف
امته لان له من وفور العقل ودقة النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلف بالعلم لتمكنه منه واجيب
بان القاطع قائم على وجوب التأسي فان لم يثبت لهم التكليف ابتداء ثبت بالتبع **فاما** دعوى ضرورية

المعارف فيعطلها لتعلق التكليف بها بدليل تفصيلي فمن لم يصبها لا ببذل الجهد والامر يعقل لانهم بذلوا من عذرنا
ممن يدعي الاسلام وهو يزعم ان ليس على منكره ملام وان الله تعالى لم يكلف به احدا من الانام انما الممتنع اعتقاد النقيض
ما دام الوصف اعني اعتقاد النقيض الاخر واما حديث السماحة فليس هناك اسهل من التكليف بالعلم بعد اقامة
الدليل القطعي وانما لم يصل لتقصير في البذل ولبنائه على جنبة ما يحول بينه وبين البلوغ تقليدا واما ما ذكره
اخيرا فان الله لم يكلف بحل شبهة الفلاسفة او مغالطات اهل المذاهب الفاسدة وانما كلف بتكاليف ليس يصعب
عليها بحجا كثيرة ادلة قاطعة وبراهين ساطعة كوجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وعدله وحكمته ولو لم يكن للناظر
الا نفسه لكفى دليلا على ذلك كيف والادلة قد ملئت الفجاج والافاق والارض والسماء وما بينهما من الادلة فاي
عين بعد ذلك لا تبصر واي بصيرة لا تتنبه الا من اضله الله على علم وكفاك شاهدا على خفة المؤنة وسهولة التكليف
ان اعضل مسئلة في الكلام مسئلة الصفات هل زائدة ام عين الذات ومسئلة الكلام التي دون لاجلها هذا العلم
وسمي علم الكلام هل القران مخلوق ام هو قديم كصاحبه واثبات المام واقل ملاحظة تعلم علما لا يعتريه الشك
بطلان القول بزيادة الصفات وقدم القران بل لو كلفت بعد النظر بعدم العلم لم تستطع القيام بحجة
ظهور الحجة القاهرة الا ان يكون عنادا فلا فلت بكلف في مثله بشيء لان الاعتقادات على ضربين منها ما يجب فيه العلم وقع
عليه النظام لا كما ذكرناه اولا ومنها ما لا تكليف فيه الا بعد وقوع الشك كما يأتي المسئلتين قال الامام
الغزالي النظريات تنقسم الى ظنية وقطعية والقطعية اقسام كلامية واصولية وفقهية اما الكلامية فنعني بها ما يدرك
بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والمحق فيها واحد
والمخطئ اثم فان اخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فاثم واما الاصولية فمثل حجية الاجماع
والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلتها قطعية فالمخالف اثم مخطئ واما الفقهية فالقطعيات مثل وجوب
الصلوات الخمس والزكوة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق
فيها واحد والمخالف اثم فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلوة والصوم
فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فاثم مخطئ لا
كافر **فصل** واما الاحكام الشرعية التي لم يقم عليها قاطع فجمهور المخالفين ومنهم الاشعري و
القاضي والجبائيان وابو الهذيل على ان كل مجتهد فيها مصيب وان لعدد ستة الاقوال تجب الاحكام بل ان

تنقل كل منهم في الاحكام الخمسة والسر في ذلك ان ليس له قبل الاجتهاد في المسائل الاجتهادية عندهم حكم
بل حكمه تعالى عندهم تابع لاراء المجتهدين اتحدت او تعددت استمرت او تغيرت اذا حكموا حكم والا فلا حكم
ويتوجه ان هذا مناف لما عليه الاشاعرة من القول بقدم الحكم لكن قال الابهري عند قولهم وحكم الله فيها تابع
لظن المجتهد لا يليق هذا انما يصح على مذهب من يقول بحدوث الحكم كالجبائية لا على قول من يقول بقدمه لان ظن المجتهد
حادث ويمتنع اتباع القديم للحادث فكيف يصح نسبة هذا القول الى الائمة الاربعة والاشعري ومذهبهم ان الحكم
قديم لانا نقول ليس المراد بالحكم ههنا خطاب الله تعالى المختلف في قدمه وحدوثه ليرد ما ذكرتم بل المراد ما يبادر
اليه الاجتهاد ويستلزمه ويجب على المجتهد وعلى من يقلده العمل به فقيل ذلك حكم واحد اي نسبة القاضية بين
المكلف والفعل بالاقتضاء والتخيير معين عند الله تعالى وفي نفس الامر يتبعه الاجتهاد فان تبادر اليه كان صحيحا
وان تخطاه كان فاسدا ومع هذا يجب على صاحبه متابعة ظنه الفاسد ولا يأثم به وقيل كل حكم يتبادر اليه
الاجتهاد فحكم الله يتبعه فيكون كل مجتهد مصيبا ويختلف الحق في المسئلة الواحدة المختلف فيها الحقوق
متعددة بتعدد الاجتهادات قال والحكم الماخوذ في تعريف الفقه بالمعنى الاخير ليصح تعريفه بالعلم بالاحكام
اذ الاحكام التي يجب على كل مجتهد العمل بها وهي التي ادى اجتهاده اليها معلومة له سواء كان اجتهاده صوابا او خطأ
وهذا هو المراد بقولهم الحكم مقطوع به والظن في طريقه قلت ظاهره ان حكم الله عند الاشعري على ضربين قديم وحادث
وهو الذي وقع فيه النزاع بين المصوبة والمخطئة وانت تعلم ان الاشعري لا يثبت له حكما حادثا لانه يقول بقدم
الكلام وحكمه كلامه ومن ثم لهجت السنتهم بتعريف الحكم بانه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقد تنزل كلامه
على ان المراد بهذا الحكم الذي زعم انه مغاير للخطاب عند الاشعري تعين ذلك الخطاب وتحقيقه ان
من المتواتر لديهم ان الكلام النفسي المدعى قدمه ليس بخبر وطلب والا فان ... والا خرج ذلك عن اقسام الكلام وانما هو ام
سارح وتعينه للوجوب والكراهة وغيرهما من الاحكام حادث ثم هذا التعين قد يكون مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهدين
وذلك كما في موارد الادلة القطعية وقد يكون بحسب الاجتهاد ويتبعه كما اذا لم يكن هناك دليل وهو الذي يقع فيه الاجتهاد
هذا عند المصوبة منهم واما عند المخطئة فالتعين ثابت في الكل مع قطع النظر عن الاجتهاد سواء في ذلك ما ورد
فيه دليل وما لم يرد هذا كله عند القائلين بقدم الخطاب واما القائلون بحدوث خطاباته واحكامه فالمخطئة منهم
يقولون ان له تعالى في كل واقعة حكما ثابتا في نفس الامر مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهدين قام عليه دليل ام لم

لم يقم واما المصوبة فيقولون ان ذلك اعني ثبوت الحكم انما هو فيما قام عليه الدليل واما ما لم يقم عليه دليل وو كل
الى الاجتهاد فليس له فيه قبل الاجتهاد حكم بل انما حكمه فيه الى الاجتهاد وجلد الى امر اراده وهذا الذي نزلت عليه
كلام الابهري هو الذي اراد سعد الدين حيث قال في شرح الشرح عند قولهم لا حكم له معينا في الواقعة ما نصه ان اراد قبل
الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعين لانه لا حكم اصلا وظن من روة ان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد وان اراد
بعد الاجتهاد فهو بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين فظاهر المراد الاول وقيد التعين اشارة الى قدم الخطاب المتعلق لا
نفس الخطاب واما عند من يجعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم اصلا بعد في المسئلة الاجتهادية على القول
بالتصويب ثم قال ويمكن ان يقال ان المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحدا معينا بل الاحكام مختلفة بالنسبة
الى المجتهدين ينظر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم قلت هذا تنزيل غريب لكلام المصوبة لا يعرف المخطئة ولا المصوبة
اما المخطئة فقد عرفت ان ليس له عندهم الا حكم واحد واما المصوبة فقد عرفت انهم لا يثبتون له حكما اصلا وانما الحكم
بعد الاجتهاد **نعم** ذكر الغزالي ان شرذمة من المصوبة ذهبوا الى ان له تعالى في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه
الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته ولذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعتبر
بالمصيب انه ادى ما كلف به وقال عقيبه هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمي المخطئ مصيبا
بمعنى انه ادى ما كلف به وليس في المصوبة من يذهب الى ان لله في كل واقعة حكما ما قبل الاجتهاد يجب ابداء المجتهدين
فيها وكيف يعقل ذلك وتقدم الحكم يقتضي ثبوته في نفس الامر وتركه الشريعة منه ومن المعلوم ان اختلاف الاراء
في الواقعة الواحدة كثيرا ما يتبدل ويختلف باختلاف الاعصار فليت شعري اي حكم من تلك الاحكام هو الواقعية
مضافا الى ان الواقع لا يكون الا واحدا لامتناع اجتماع المتناقضات ولا يلزم مثل ذلك عند تاخر الحكم
عن الاجتهاد فان قلت على تقدير التاخر اوليس يعلم قبل الاجتهاد ان سيحكم بالاحكام المختلفة باختلاف
الاراء قلت سبق العلم بالحكم ليس بحكم والا لزم قدم جميع الحادثات ومن المصوبة من يقول وان لم يكن له
قبل الاجتهاد حكم لكن هناك ما لو حكم لما حكم الا به اي هناك ما يقتضي ان يكون هو الحكم بناء على قاعدة التحسين
والتقبيح فان هؤلاء من المعتزلة وهذه المقالة هي القول بالاشبه **وذهب الامامية** الى ان له تعالى قبل
اجتهاد المجتهدين في كل واقعة حكما فان قام عليه قاطع وجب اتباعه والا فالاجتهاد فان اختلفوا فالمصيب
واحد ليس الا والباقون مخطئون لكنهم معذورون لانتفاء القاطع كما هو المفروض وكان من الجائز ان يخطئ

الكل ما لم يستوضحوا الان امتناع الاجتماع على الخطا حكم بتصويب البعض وحيث كان من لوازم هذه
المقالة الحكم بان المجتهد مما يخطئ وسم اصحابها بالمخطئة اي انهم ما يخطئون المجتهدين وعلى هذه الطريقة جرى
جماعة من محققي الاشاعرة كابن الحاجب والعضدي ونسب كل من المقالتين الى الفقهاء الاربعة **والحق ما عليه**
اصحابنا فانا لا نرتاب في ان الله تعالى قد قضى بجميع احكام الشريعة لنبيه صلى الله عليه وآله في الكتاب المجيد جل
منزله وغيره من طرق الاعلام واكمل له الدين وما كان ليبعث خاتم النبيين بشريعة تتم من بعده ودعوى انه
كان ياخذ بالاجتهاد يبطلها نص الكتاب وقد تبلغ ذلك كله الامة فكانت الاحكام كلها ثابتة في نفس الامر
كيف واكثر هذه الوقائع جرى في ايامه افتراه كان لا يعرف احكامها ام كان ياخذ بالتظني وما كنت لتزعم ان
كل حكم اصيب بالاجتهاد منذ قبض صلى الله عليه وآله الى الان ينقضي الدهر كان مدركه في ايامه كذلك كيف ونحن نقطع
ان كثيرا من الاحكام كانت عند الصحابة قطعية ثم صارت في التابعين ظنية وكذا الحال في التابعين وتابعي التابعين
وهكذا الى الان دونت الاخبار وعرف المتواتر من الاحاد وصار مرجع العلماء في سائر الاعصار واحدا حتى اذا كان
هناك قاطع لم يخف امره واستوى فيه السابق واللاحق ثم ما كان لله جل شانه ان يفوض اكثر احكام
الشريعة الى الناس على ما كونا بابه الحكمة وتنفر منه طباع اولي الالباب ليغلب ظن احدهم على حكم في واقعة فيتبعه في
ذلك ويحكم به كما حكم ويحكم بعدد احكام فان عرض له ظن اخر فينقض عن الاول تبعه في ذلك صنيع المقلد العامي
او رجح الاول من بين احكام الشريعة واثبت الاخر مكانه فاذا عدل الى ثالث عدل معه وان رجع الى الاول
رجع وهكذا الى ان يحوم ويثبت في الشريعة محتذيا مثاله ثم اذا جاء اخر وحكم في تلك الواقعة بنقيضه واخر فحكم
بنقيضهما ورابع وخامس فحكم كل بما ياتي فحكم الاخر صوب اراء الكل وبعضهم يسفه راي البعض وتبعهم اجمع
من دون ترجيح ولا نظر واثبت في الواقعة الواحدة خمسة احكام متناقضة يقول ان هذا الفعل مثلا
في شرعي واجب حرام مستحب مكروه مباح فكانت الشريعة الواحدة خمسة شرايع لكل شريعة فاذا رجع بعضهم الى
بعض رد الشرايع لكن يتلونون في شريعة بتلونهم وهكذا في كل عصر وهذا الامر يقضيه من عرف له مقام حكمه اللهم
الا ان يكون شعرا بمعزل العقول عن مناصبها وقال في ربه ما شاء ورماه بكل فاضحة ولا يلزم شيء من ذلك
على ما اخترناه فانا نقول انه تعالى وتقدس قرر احكام الشريعة حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة وكلفهم بالحكم ونصب
على ذلك اعلاما واقام ادلة ودلهم على ما يرجعون اليه من تصدق عليه ولكن حال دون ذلك من حال و

بذلك

عمت الطرق وتشعبت السبل وارتجت ابواب العلم وصار اقصى مبالغ بذل الجهد غلبة الظن فمنع منهم
لئلا يخرج بتكليفه عن الطوق ولكن اخذ عليهم ان لا يسلكوا في ذلك طريقا حتى تقوم عليه الحجة فان اصاب الحكم
كان له الاجر الذي وعدوان اخطا من غير ان يتجاوز القانون الذي عين له فقد ابلى عذره وما بعد بذل الجهد
على الوجه الذي طلب من تكليف وليس فى ذلك بدع فى طريقته وجارى عادته من اللطف اوليس قد منع
من ضل القبلة ان يجتهد فياخذ بما يرجح في نفسه اصاب ام اخطا وان لم يكن مجتهدا الا ترى ان ليس هناك
قبله يرجع اليها كلا ولكنها الضرورة يجتزى فيها بمبلغ الطاقة ونحو ما يطاقه هنا ما لم يبلغ الاجماع المنتفى بالايه
والرواية قلنا اذا لم يكن هناك حكم فما ذا ينتزع المجتهد وعلى ما يستنهض الامارات ويستقل وكيف يبني القياس
على العلة المستنبطة هل كان الا يدعوى انها عند الشارع علة تامة للحكم فحيثما كان حاكما وان لم ينص
على الحكم وكذا الكلام في سائر مفاهيم المخالفة ومفهوم الموافقة ومقدمة الواجب يحكم في كل ذلك بناء على انه
حاكم يستدل على حكمه بالمفهوم وبكونه مقدمة وكذا الكلام في الاستصحاب حكم الا وهو يستصحب بقاء حكم الشارع
او عدم التكليف والامر في اخبار الاحاد اظهر من ان يخفى فان المجتهد انما يحكم بوجوبها بناء على ورودها عنه وثبت
حكمه بها ومن هنا بطل ما ساهوئ في مقام الجدال من انا لا نسلم انه يطلب حكمه بل من اول غلبة ظنه وان ليس ح
الا كمن قيل له اذا ظننت السلامة جاز لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وما لم تظن احدهما فلا حكم لله
عليك وانما يحكم عليك باحد الامرين بعد حصول الظن منك فاخذ ينظر باذلا جهده في تحصيل الظن باحدهما
ليعرف ما يحكم به عليه بعد ذلك من الاباحة او الحرمة لانه يطلب العثور على اباحة او حرمة سلفا وذلك لان المجتهد
بالاجماع ما كان ليطلب الظن الا من المدارك المعروفة التي اشرنا اليها الان والنظر فيها يتوقف على صدورها
عنه وصدورها موقوف على صدور مدلولها وهو الحكم فلو توقف على الظن دار وبالجملة فكون المجتهد يطلب
لحكم الله تعالى في الواقع مما لا يكاد يخفى على ذي بصيرة قلنا اذا كان في المسئلة قاطع من نص او اجماع ثم اجتهد
ولم يطلع عليها اوليس يكون فرضه ما تغلب عليه ظنه وان خالف القاطع وقد كان لله في الواقعة حكم ثم
على الاجتهاد اني هذا ما راه لت شعرى على ما انعقدت مجالس المناظرات وثارت بين المجتهدين على قدم
الدهر الخاء المخاصمات اذا كان كل واحد مصيبا فالنزاع لماذا وكيف يستباح كل واحد منهم تخطئة
صاحبه وهولاء المصوبة انفسهم ما زالوا يخطئون من خالفهم في حكم من الاحكام ومثار النزاع بين الحنفية و

صدور الحكم

الث فيه وسائر الفقهاء مما لا يكاد يخفى على ذي عينين اتراهم لا يخطئ بعضهم بعضا الا اذا كان هناك قاطع
كلا ان اكثر مناظراتهم فيما يستنبطوه من الادلة والامارات وقل ما يتفق نزاع عند قيام القاطع اللهم
الا ان يكون ابا حنيفة فانه لا يقول الش فيه هدم اركان الشريعة وغير نظامها ولم يبال بمخالفة ما اتفقت
عليه طريقة المسلمين حتى اجاز اختيارا على ما تنطق به كتب اصحابه وحكاه في المنخول صلوة من انغمس
في مستنقع نبيذ قد لبس جلد كلب مدبوغ لطخ ربعه خرءا ودخل في الصلوة بغير نية واحرم بالتركية ثم لم يقرا شيئا
الا انه ترجم مدهامتان بالفارسية ثم لم يركع ونقر نقرتين لا قعود بينهما ثم لم يتشهد بل تعمد الحدث عوض التسليم
ثم قضى في الزكوة بانها على التراخي وان كانت الحاجة ماسة واعين المساكين ممتدة وزعم انه اذا مات سقطت
بموته قال في المنخول هل هذا الا ابطال غرض الشارع وهدم قاعدة القصاص بالقتل بالمثقل فمهد التخنيق
التغريق والقتل بانواع المثقلات ذريعة الى درء القصاص قال ثم زاد عليه حتى ناكر الحس والبديهة وقال لم
يقصد قتله وهو شبه عمد ومهد في امر الفروج ذرائع سقط بها الحدود مثل الاجارة ونكاح الامهات فزعم انها
مسقطة للحدود ومن يبغي البغاء كيف يعجز عن استيجارها وشن على الاموال غارة استاصل فيها حيث زعم
ان التغير في الغصب يفيد الملك حتى اذا سرق الحنطة وطحنها وعجنها ملكها وهكذا ولو بادنى تغيير ثم تجاوز الحد
درء حد السرقة في الاموال الرطبة او ما تنضم اليه الرطوبة كانا من ذهب فيه قطرة من ماء قال ثم اردف جميع
قواعد الشريعة باصل هدم به شرع محمد صلى الله عليه واله حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح
زوجة الغير وقضى به القاضي بخطا حلت الزوجة للمشهود له وان كان عالما بالتزوير ودخت على زوجها في
الواقع بينه وبين الله الى غير ذلك مما سودت له الصحف لكنها ليست باول بادرة لهؤلاء اوليس هم الذين
ينكرون حكم العقل وهم في سياساتهم ومعاشراتهم يحسنون ويقبحون ويدعون الجبر في الافعال الاختيارية
حتى اذا تقدمت اليهم بالبراهين واخذت تعذر بعدم الاختيار لا يؤمنون ولو جئتهم بكل اية وكفاك شاهدا اعتراف
الصحابة بالخطا في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان من ذلك وكذا قال ابن مسعود في المفوضة وحكم عمر بقضية فقال بعض من
حضر هذا هو الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وقال علي عليه السلم في المرأة التي اجهضت
عمر فاجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك بأسا ان كان

قد اجتهد فقد اخطا وان لم يجتهد فقد غشك ارى عليك الدية وانكر ابن مسعود وزيد على ابن عباس في ترك العول
وانكر عليهما القول به وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا و
ثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وقال ابن عباس الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا.
ولا يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك اللهم الا ان يقولوا ان المجتهد ههنا لم يكن اهلا او كان وقصر او لم يقصر وخالف
نصا واجماعا كما وقع لعمر اذ منع من المغالات في المهور وما كانوا ليقولوا ذلك في كل ما وقع للصحابة ولو لم يكن في دعوى
التصويب الا الجمع بين النقيضين لكفى فان قيل ان ذلك مشترك الالزام فما كان جوابكم فهو جوابنا وذلك ان الناس
متفقون على وجوب اتباع الظن فان ظن الوجوب مثلا وجب الفعل قطعا واذا ظن التحريم كذلك مع بقاء
ظنهما فهو اذن ظان قاطع قلنا غير خاف ان الظن انما تعلق بان هذا هو الحكم المطلوب والقطع بوجوب الاخذ.
وكم من مخالفة فلم يتحد متعلق العلم والظن وهذا بخلاف ما زعمتم فان الظن اذا كان متعلقا بان هذا هو
الحكم المطلوب ثم متى ظننتم قطعتم بانه هو لاتحد المتعلق وتحقق التناقض ثم لاصحابنا وغيرهم حجج اخر فيها
المقبول والمزيف فمن المقبول ما احتجوا به من ان الاصل عدم تعدد الحكم في الواقعة الواحدة حتى يثبت
وما روي من قوله صلى الله عليه وآله لو اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد ولقائل على هذا ليس المراد الاجتهاد
في الحكم بل في اعطاء كل ذي حق حقه ورد المال على صاحبه وهذا كما قال صلى الله عليه واله انما احكم بالظاهر وانكم
لتختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من
النار ومن المزيف ما احتجوا به من ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان امارة النفي فان كانت احديهما راجحة
في الواقع على الاخرى كان احد الاعتقادين خطا البتة وان كانت متساويتين كان كلا الاعتقادين
خطا ومن ان مدرك المجتهد ان كان في نفسه سالما من المعارض تعين العمل به وكان المخالف مخطئا قطعا
وان كان له معارض فان ترجح احدهما على الاخر كان الاخذ بالمرجوح مخطئا وان تساويا كانا مخطئين
لان الحكم مع التساوي اما التساقط او التخيير والرجوع الى الاصل وكيف كان فتعين كل منهما للاحد هما خطا
ومن الايات الدالة على وحدة الحق كقوله عز من قائل ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا ومن استلزام التصويب المحال في مثل ما اذا كان الزوج شافعيا والزوجة مجتهدة حنفية فقال
لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل والمراة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها وفي

مثل ما اذا نكح المجتهد امراة بغير ولي لما راه من صحة النكاح بذلك ونكحها مجتهد اخر لما راه من بطلانه فيلزم من
تصويبهما حلها لهما وكلاهما محال ويتوجه على الاول انه انما يتم لو اعتبر كل من المجتهدين كلا من الامارتين لا متناع
الترجيح بدون ذلك وذلك غير لازم للاجتهاد لجواز اقتصار كل منهما على واحدة سلمنا ظنه كل بكل ولكن
لا يلزم من خطا احدهما في اعتقاد رجحان امارة خطاوه في الحكم المرتب عليها وعلى الثاني ان التكليف اذا
كان بحكم مبني على امارة سالمة عن المعارض او راجحة لديه وان لم يكن كذلك في نفس الامر فاقصى ما يلزم الخطا في
اعتقاد عدم المعارض او رجحان ما ليس براجح لا في الحكم وعلى الثالث ان النهي انما هو عن التفرق في اصل الدين
والتوحيد وعلى الرابع انه مشترك الالزام اذ لا خلاف في انه يلزمه اتباع ظنه والحل انه لا رجحان الا لحاكم فانه
حكم ازم الموافق والمخالف واما مخالفونا فقد تعلقوا بشبه لا يكاد يخفى حلها كما رووه من قوله صلى الله
الله عليه واله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكثيرا ما كانوا يختلفون وما تعلقوا به من ان تعيين الحق
يستدعي نصب القاطع ازاحة للعلة وقطعا للمعاذير كما قال عز من قائل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ولو كان هناك قاطع لم يقع نزاع ومن ان الاجماع منعقد على ان المجتهد
مامور بالعمل بما يبلغ اليه ظنه ولا نعني بحكم الله الا ما امر به فاذا اخذ بظنه فقد عمل بحكم الله الذي امر به وكان مصيبا
ومن انه لو كان في الواقعة حكم معين لكان غيره باطلا وذلك يقتضي عدم تولية احد المختلفين في الحكم للاخر
كما شاع من ترجيح الباطل وقد ولى ابو بكر زيدا مع مخالفته اياه في الجد وعمر شريحا مع اختلافهما في كثير من الاحكام
وعدم تمكينه من الافتاء ونقض حكم المخالف بل حكم نفسه اذا خالف ولم يقع شيء من ذلك ويتوجه
على الاول انه خبر احاد فلا يبنى عليه الاصل مع انه معارض بقوله صلى الله عليه وآله من اجتهد الحديث سلمنا ولكن اباحة الاقتداء
في الحكم بالاهتداء لا ينافي مخالفة الواقع بعد ان يكون فرضهم الاخذ بمبلغ جهدهم من العلم كما في سائر المجتهدين و
المقلدين وعلى الثاني انه قد فعل ولكن حال من حال دونهم ثم اباح الاخذ بالظن ونفي الاثم مع الخطا وعلى
الثالث ان النزاع انما هو في اصابة الواقع لا في الاصابة بمعنى عدم الاثم لامتثال الامر بالاخذ بالظن وعلى
الرابع ان المصيب لما كان غير معلوم والاثم منتفيا وفرض كل الاخذ بما يرجح في نفسه بعد بذل الجهد ولي بعضهم
بعضا واستمر واعلى التمكين ولم ينقضوا على المخالف الا اذا كان هناك قاطع كما وقع كثيرا نعم هناك
شبهتان معضلتان احديهما انه لو كان المصيب واحدا والمخطي يجب عليه العمل بموجب ظنه اجماعا

شبهتان اوردتا على المخطئة

فاما ان نوجه عليه مع بقاء التكليف بالحكم الثابت في نفس الامر او مع زواله والاول يستلزم التكليف بالمتناقضين
والثاني التغير في حكمه تعالى من غير نسخ وهو باطل اجماعا مع انه خلاف الفرض اذ يكون الثابت الباقي هو ابا و
الى آخر خطأ الثاني ان عمل كل مجتهد بظنه واجب قطعا ومخالفته له حرام بالاجماع فلو كان بعض
الظنون خطأ لكان العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما واجاب عنهما بعض المحققين بما حاصله انا نريد
بالصواب والحكم الواقعي ما فيه جهة الحسن الذاتية وبالخطأ المخالف له ما لم يكن كذلك وح فنختار التكليف بالظن
مع بقاء الحكم الباقي ولا تكليف بنقيضين لان ما في الواقع ليس بحكم ومتعلق تكليف انما التكليف بالظن
ومعنى قولنا ان لله حكما واحدا ان هناك امرا فيه جهة حسن ذاتية وهو الذي اردنا بكونه حكما لله وكونه صوابا فما
وافقه من الظنون كان مصيبا وما خالفه فهو المخطئ وهذا كما ترى رجوع الى التصويب ونفي الحكم في الواقع لكن على
طريقة المعتزلة دون الاشاعرة وما اشبهه بالقول بالاشبه وهو ان ليس لله حكم ولكن هناك ما لو حكم لما حكم الا به
بل هو هو على ان المعلوم من قواعد العدلية انه كلما حسنه العقل ويشتمل على الحسن الذاتي حسنه الشرع وحكم به فلا بد
وان يكون في نفس الامر حاكما به الا ان يعرض له في حق بعض المكلفين من القبح ما يغلب ذلك الحسن كما
في الصدق الضار فيزول الحكم حيث تحقق العارض لا مطلقا ثم انه لا يدفع الثانية للزوم المنع مما اشتمل على
الحسن الذاتي والتكليف بخلافه وليس له ان يفصل ويقول انه تكليف بالنسبة الى المصيب دون غيره لانا
نقول نسبته الى المصيب والمخطئ على حد سواء اذ لا يعلم المصيب انه مصيب ولا المخطئ انه مخطئ فكيف كان تكليفا في حق
احدهما دون الآخر واجاب العضدي باختيار الثاني من شقي الترديد ومنع بطلان الملازمة غير انه لم يذكر فالازم
ما ذكرناه بل ما ذكروه في الشبهة الثانية فقال والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطأ واجبا والصواب حراما
وانه محال ويتوجه عليه ما ذكرنا من لزوم تغير الحكم بدون النسخ مع انه خلاف الفرض وما ذكره ايضا من وجوب
الخطأ وحرمة الصواب لا يجدي المنع من شيء واما ما استند اليه في المنع من دفوعه فيما اذا كان في المسألة نص
او اجماع واجتهد ولم يطلع وذلك انه يجب عليه الاخذ بظنه مع القطع بمخالفته للواقع والاتفاق على انه
خطأ فمع الاختلاف ابعد فقد تعقبه صاحب النقود بان المصوبة يقولون بان حكم الاجماع والنص قبل بلوغه
الى المجتهد هو حكم الله في حقه اذ الاحكام عندهم تابعة لظن المجتهد وح فحكم اجتهاده الذي هو مخالف لهما اذ لم
يبلغه لم يتصف بالخطأ هذا والحق في الجواب ما اشار اليه العضدي وتحقيقه ان التكليف وان كان بالاحكام

الواقعية التي تألفت منها الشريعة حيث بينا لكن لما كان ارادة الواقع والتكليف بالبلوغ اليه انما يصح
مع التمكن والا لزم التكليف بما لا يطاق كان التكليف بالاحكام الواقعية على هذا النمط الخاص فالمجتهد مأمور
ببذل الجهد في تطلب الحكم الواقعي حتى اذا كلت قواه واحس بالعجز رفع عنه التكليف بالواقع لاستحالة التكليف
بما لا يطاق وصار فرضه ما وقف عنده ورجح في نفسه اصاب الواقع ام اخطأ وليس هذا الا كعارض بل
كان التكليف بالواقع مقيدا بهذا القيد ولا يلزم النسخ لانه لم يرفع من اصل الشريعة بدليل ان غيره من
المجتهدين قبل ان تكل قواهم مكلفون بتطلب الواقع بل هو نفسه اذا عثر على قاطع وجب عليه الاعراض
عما كان ظنه والمصير الى الواقع ودعوى الاجماع على بطلان التغير في حكمه تعالى بدون النسخ انما هو في
اخراج الحكم عن اصل الشريعة لا بالنسبة الى بعض المكلفين دون بعض لعارض فانه اكثر من ان يحصى ثم ان القاطع
هنا وهو استحالة التكليف بما فوق الطاقة دل على الرفع فلا وجه للانكار مضافا الى ان الناس مجمعون
على انه بعد العجز مكلف بما بلغ اليه الظن فان اصاب الواقع فذاك والا لزم الجمع بين النقيضين ومن البين
الذي لا اشتباه على احد ان التكليف باحد النقيضين دليل على رفع التكليف بالآخر ثم ان جمعا كثيرا من
المخالفين صاروا الى ما صرنا اليه من اثبات الحكم في الواقع وبناء التخطئة عليه غير ان منهم من زعم ان ليس عليه دليل
ولا امارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب فربما عثر عليه وربما اخطأه ومنهم من زعم ان قد اقيم عليه احدهما فقال
بعضهم ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ونسب ذلك الى الشافعي وابي حنيفة وقال آخرون
انه مأمور بطلبه اولا فان اخطأه وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه كما قلنا
نحن ومنهم من زعم ان عليه دليلا قطعيا ثم اختلفوا فحكم بشر المريسي منهم بالتأثيم والباقون على نفيه

فصل

اذا اجتهد في واقعة فحكم ثم عرضت له مرة اخرى فالاكثرون على الاكتفاء بالسابق ومن الناس من اوجب
عليه العود مطلقا الا ان يكون مستحضرا البحث اذا ما عاد حتى عد المحقق ره في شرائط تسويغ الفتوى ان
يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله ودقيقها فصل ان
كان ذاكرا للدليل فلا عود والا وجب وانت تعلم ان التكليف باعادة النظر في الادلة والرجال والفحص عن المعارض
والترجيح وكيفية الاستنباط امر خطب والتحقيق ان غلبة الظن وان كان هو المدار والغرض بقاؤه
لكن مهما امكن التثبت بتحصيل قوة الظن تعين الا ان يفضي الى الحرج والمشقة ولا ريب ان النظر اذا اعيد

كان اوثق فاذا اهمل لم يكن باذلا جهده غير ان الالزام بذلك على الاطلاق مفض الى الحرج والزام الاعادة
في بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح والتفصيل بذكر الدليل على الوجه الثاني لا يثمر شيئا نعم لبعض المحققين
تفصيل لا يبعد التزامه لاخذه بمجامع القوانين وهو انه ان تباعد المدى وتغيرت الحال وزادت القوة
وطال الباع بحيث ان اعاد جاز ان يطلع على ما لم يطلع عليه قبل وجب العود والا فلا ثم ان اعاد فظهر
له خلاف السابق فالاكثرون على وجوب الاخذ باللاحق مطلقا وان كان في معضلات الامور حتى اذا اجتهد
اولا ورجح في نفسه ان الخلع مثلا فسخ فنكح امرأة خالعها ثلثا ثم اعاد فبان انه طلاق حرمت ومن الناس
من رجح الاول اذا وافقه قضاء قاض للاتفاق حينئذ لان القضاء اقوى ولهذا لا ينقض الا اذا خالف
قاطعا وانت تعلم ان المأخوذ على المجتهد اتباع ظنه ثم لا يبالي من وافق او خالف الا ان يكون اجماعا
فلا اجتهاد معه كسائر القواطع وهل يجب عليه عند التغير اعلام مقلديه ذهب بعضهم الى ذلك وليس هناك قاعدة
توجبه والسيرة تأباه **الافتاء والقضاء والتقليد** **فصل** الافتاء بيان حكم
شرعي على وجه كلي **والقضاء** انشاء قول في حكم شرعي يتعلق بواقعة شخصية ويشترط في الاول
بالعقل والبلوغ والايمان والعدالة والاجتهاد ويزيد القضاء باشتراط اذن الامام والذكورة وطهارة
المولد اجماعا والبصر والكتابة والحرية على خلاف وربما ذكر شرائط اخر كالضبط وغيره لكن لا اثر للاذن
لعدم الغيبة لتحقق الاذن العام لكل مجتهد وثبوت المشتركات والاولين من الخواص بالاجماع واما البواقي فقد
كفانا الفقهاء مؤنة البيان فيها فاذا حكم لزم وان كان على خلاف ما يذهب اليه المتحاكمان اذا
كانا مجتهدين الا ان يخالف قاطعا فيرد وقد اشتهر بين الاصحاب جواز التحكيم بان يحكم الخصمان
واحدا من الناس جامعا لشرائط الحكم سوى نص من له التولية حتى انهم لم يذكروا في ذلك خلافا وقد وقع
ذلك في زمن الصحابة فلم ينكر احد منهم لكن يجوز عزله قبل تمام الحكم فاذا حكم لزمهما حكمه ايضا وذكر صاحب المسالك
ان قاضي التحكيم لا يتصور في حال الغيبة مطلقا لانه ان كان مجتهدا نفذ حكمه بغير تحكيم والا لم ينفذ حكمه مطلقا
ونقل الاجماع على كلا الحكمين قال والاجتهاد شرط في القاضي في جميع الازمان والاحوال وهو موضع
وفاق ثم الظاهر ان اشتراط الاطلاق في اجتهاد القاضي اجماعي حتى ممن يجيز التجزي في الافتاء فان
في المسالك لا يكفي اجتهاده في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزي الاجتهاد ولم ينقل فيه خلافا

والتقليد كما في النهاية هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة مأخوذ من جعل القلادة في العنق وذلك كاخذ
بقول العامي واخذ المجتهد بقول مثله وح فرجوع المجتهد الى خطابات الشرع والاجماع والعامي الى المجتهد و
العامي الى ان هذين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة وقد اشتهر في رجوع العامي الى المجتهد ولا كلام في
رجوع من لم يبلغ درجة الاجتهاد الى المجتهد الحي شفاها او بواسطة الثقة ولو بالمكاتبة حيث لا ريب بان
يأمن من التزوير والغلط وهل يجوز الرجوع الى الميت جمهور العامة على ذلك بل لا مرجع لهم سوى الموتى
منذ استقر رأيهم على حصر المذاهب في الاربعة المعروفة بعد ان كانت متشعبة وذلك في سلطنة الظاهر بيبرس
سنة خمس وستين وستمائة حتى لم يبق في جميع بلاد الاسلام مذهب يعرف سوى هذه الاربعة
وعقيدة الاشعري لتقدم السلطان صلاح الدين القائم في مصر سنة اربع وستين وخمسمائة بحمل الكافة
الكافة عليها وولى الظاهر في مصر والقاهرة اربعة قضاة لكل مذهب قاض وعملت لاهلها المدارس والخوانق
والزوايا والربط في سائر الممالك ولم يول قاض ولا قبلت شهادة احد ولا قدم للخطابة والامامة و
التدريس ما لم يكن مقلدا احدها ثم ما زال فقهاؤهم في جميع الاصقاع من ذلك الوقت الى يومنا
هذا يفتون بوجوب اتباعها وتحريم ما عداها الا ان يكون ان يجتهد في احد هذه المذاهب بان يبني
على اصوله ويستنبط من اجتهاداته ويسمى فيما بينهم بالاجتهاد في المذهب وشذ من ذهب منهم الى المنع
وربما قيده بعضهم بعدم الحي **واما اصحابنا** فالذي استمرت عليه طريقتهم هو المنع حتى حكى صاحب المعالم
وغيره الاجماع وذكر والده الشهيد ره انه لا يعرف قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله ويؤيد هذه الحكاية انك لو سبرت
اقوال الفقهاء وتصفحت دفاترهم لا تكاد تعثر على احد يجيز ذلك انما تلك طريقة مخالفينا اللهم الا ان يكون
احد من متأخري المتأخرين كصاحب الوافية اعيتهم الحيلة فاباحوه وهم معترفون بعدم العثور على مخالف من الاصحاب
حاكون بذلك نعم صاحب المفاتيح نسب المنع الى الاكثرين وكأنه زعم هؤلاء اولا لم يكن تحقق الاجماع او
امكان الاطلاع فكل اجماع عنده مشهور وقيل تعلق هؤلاء بامور احدها الاستصحاب كان
هذا الظن مما يؤخذ به فليكن الآن كذلك وهذا اقوى شبههم الثاني القياس على الغائب اذ لا فرق بل هذا اولى
فانك تجزم على الغائب التبدل دون هذا القول الباقي بعد موت صاحبه فكان قياس اولوية الثالث
اعتباره في اجماع السابقين فلو لم يجز الاخذ به لم يقدح في وجه الرابع ما جاء في بعض الاخبار من الامر بالكتابة

ودعوى عن مذهب الى غيرها

وتورث الكتب فلولم تعتبر بعد الموت لم يوثر ذلك الخامس لولم يجز الاخذ بمقالته فعلام دونت هذه
الكتب وسطرت هذه الاساطير ليس الا ليوخذ بها من بعدهم السادس اذا لم يجز الاخذ بما في هذه الكتب
فكيف يصنع من ليس فيهم مجتهد وليس كل بلد فيه مجتهد بل ربما لم يكن في الاقليم بل ليس لهم الا الرجوع الى الكتب
لئن قصرتم عليهم ذلك فقد اهلكوا اهل الدهر وكلفتموهم بما فوق الوسع وزاد الشريف نعمة الله
في رسالة الفها لاثبات ذلك سابعا وهو ان المتفقه في ابتداء النشو ان يلزم الرواية والاجتهاد فاذا رجعوا
الى قومهم اخذوا ما جاؤا به وعملوا عليه وان هلك الى قرون وثامنا وهو ان قضية المنع صحة صدر
صلوة المقلد وبطلان الاخرى بموت المجتهد بين الصلوتين ولازم هذا ان يكون شريكا للشارع في
الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا لان علماءنا انما يكون كلام الشارع ويعلون به فلا تفاوت
في اتباع اقوالهم بين حيوتهم وموتهم انما ياتي هذا لو كان صادرا عن رايه كما كان الكوفي كذلك حيث
يقول في مسجد الكوفة قال علي وانا اقول وتاسعا وهو ان ليس ما في كتب الفقه الا شرح لما في
كتب الاخبار وكما لم يسقط الاول عن الاعتبار بموت مؤلفيه كذلك الثاني فان الكل احكام الله تعالى
وعاشرا وهو ما جاء عنهم عليهم السلم من ان للمعلمين مثل اجر المتعلمين في اعمالهم وان عملوا ولو بعد
الموت فلولا انه يجوز العمل بعلمه بعد الموت لم يثب العامل فكيف يوجر المعلم من ورائه روى في الكافي
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري
ذلك له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات وفي الاحتجاج
عن ابي الحسن الرضا عليه السلم في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يوم القيمة يا ايها الكافل لايتام ال
محمد صلى الله عليه واله الهادي لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيدخل الجنة
ومن معه فئام وفئام وفئام حتى قال عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومه او اخذوا عمن اخذ عنه او تعلم منه الى
الى يوم القيمة قال والفئام مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظاهر في الثاني اذ اكثر
العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى واحتج
صاحب الوافية بما روى الكشي من عرض ابا جعفر الثاني عليه السلم ليونس بن عبد الرحمن ثلثا لما راى كتابه
كتاب يوم وليلة وقول ابي الحسن الهادي عليه السلم لما تصفح هذا ديني ودين ابائي قال والظاهر انه كان

فتوى وبان ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فيه فتاوى ابيه وبما روي من امرهم
بالرجوع الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم واخذ معالم الدين عنهم وتخصيص
ذلك بحال الحيوة دون الممات يحتاج الى دليل ونحن نقول اذا كان الاصل عدم حجية الظن خرجنا عنه
بالايات وتظافرت به الروايات واستقامت عليه طريقة الامامية ولذلك حصر والحجية في قول الله والاقوال
محمد وشرطوا العصمة فيهم حتى عرف ذلك من مذهبهم المخالف فضلا عن المؤالف كان علينا ان ندعي حجية ظن
من الظنون الاثبات والبينة واقصى ما قامت الحجة وهي الاجماع وضرورة التكليف على ظن المجتهد الحي دون الميت
فانه لم يقم على حجية ظنه اجماع بل انعقد على عدم الحجية وكفى دليلا على المنع ان تقليدهم لبعضهم الا المنع فانهم كما
عرفت ينادون به من كل جانب ثم نقول اذا كان المدار في عمل المجتهد ومقلديه على ظنه الثابت حال العمل
من غير دخل للاصوات والنقوش المعبر عنه ولذلك يجب عليه العمل بما يبلغ ظنه وان لم ينطق به لسانه وكذا مقلديه
وان عرفوا ذلك منه بالاشارة كان زوال ظنه بذلك الحكم مانعا من الاخذ به سواء كان زوال ذلك الظن
بعروض الشك او بظهور النقيض او بزوال اهلية الاستنباط بالاعراض عن العلم او بعروض افة حال من زنا او جنون او
نحو ذلك ثم لا تجدي اصوات سمعت منه ولا رسوم حفظت عنه كيف وهي انما اعتبرت طريقا يتوصل به الى معرفة ان الحكم المرتسم
في نفسه لا عبرة بما في ضميره ولم تعتبر لذاتها فاذا علم بزوال ما اعربت عنه لغت ولما كان الموت لغيره من زوال
الظن بالشيء والحكم به كان مانعا من الاخذ به كما منع غيره لان مدار المنع صار على زوال الظن ولا دخل لخصوص
المزيل ثم نقول لو كان معتبرا لم ينعقد اجماع في عصر من الاعصار مع مخالفة بعض الاموات والاجماع على خلافه
والا فلا اجماع الا الان يكون حكم لم يسبق فيه خلاف بل يتحقق لو جاز الاخذ بقول الميت مع وجوب تقديم
الفاضل لامتنع تقديم الحي الا عمن لا يستطيع الرجوع الى الميت والاجماع على خلافه فاما ما تعلقوا
به من الشبه فالجواب عن الاول ان الاجماع منعقد على ان المعتبر انما هو الظن حال العمل فاذا اجتهد يوما وظن فاز
عمل بعد ذلك فليس لانه ظن وان زال بل لانه الان يظن حتى ان قوما لم يكتفوا بذلك الظن الحالي بل شرطوا ان
يكون مستحضرا للاستنباط وقد بطلت القوى وذهبت المدركات بالموت فلا ظن ولا ادراك وعن الثاني نقول
ان الاستصحاب انما يوخذ به ما لم يعارضه قاطع وقد عارضه الاجماع على انه معارض بمثله كان ذلك الظن الذي
صدر منه حال الحيوة بحيث لو علم زواله لامتنع الاخذ فليكن الان كذلك وقد علم زواله فليمتنع الاخذ فان قلت

لا نسلم انه زال فان محل الظن انما هو النفس الناطقة وهي باقية وفي الشريعة ما يدل على ذلك والاثار عن عالم البرزخ
وح فنقول الاصل بقاء ما ارتسم فيها على ما كان قلت اول ما في هذه ان مقلدة الموتى متفقون على
ان انما هم ليس فيما يحكون به بعد الموت بل فيما سلف لهم من الظنون حال الحيوة وبالجملة ما تلقوه عنهم من
او رسموه في كتبهم ثم نقول اذا كان المدار على ادراكهم بعد الموت بناء على بقاء النفس الناطقة فقد انكشف
الغطاء فلا ظن الا العلم لا ظن ولا شك ومن المعلوم لدى الكل ان الظن انما يجتزى به عند عدم التمكن من العلم
فاذا امكن يتيقن ولا ذلك بذلك الا ان يصير اليهم وبالجملة فالتعلق باستصحاب بقاء الظن السابق اكثر
ومن ثم اعرض عنه الكل وما كان امر جاء من تكليف باتباع اهل عالم اخر فاما ما يحكى عن السيد الداماد
في الجواب عن هذا من ان بقاء الموضوع في الاستصحاب معتبر ومن الجائز ان يكون قد انكشف له بعد الموت خلافه
ففيه ان التعلق بالاستصحاب مبني على اهمال احتمال التغير كيف ولو قدح فيه احتمال التغير حتى لا يصح الا مع
القطع بالاستمرار لم يحتج الى اعتبار الاستصحاب وعن الثالث بان هذا كان يكفي عن شرع حجية القياس
من المخالفين لكنا نرده باثبات الفارق فان الظاهر في الغايب عدم التبدل وانه الان عليه ليتم الاخذ
بالظن الحالي والمفروض في الميت الزوال كما عرفت فاما الان فبطلان القياس عندنا مع قطع
عن الفارق من الضروريات واما دعوى الاولوية فزوال الظن بالموت ابطل المشاركة فضلا عن الاولوية على
انك قد عرفت ان الحجة منها ما كان مقصودا بالخطاب كما في خطاب التاليف وعن الثالث ان اعتباره في
اجماع الفريقين كاشف عن مقالة المعصوم باتفاق الكلمة لا يستلزم جواز الاخذ به منفردا مع انه معارض بمثله
اذ لو كان معتبرا لقدح خروجه في اجماع اللاحقين وعن الرابع ان الظاهر انها كتب اخبار فان تدوين الفتاوى
لم يكن معروفا من قبل سلمنا ولكن ادلتها معها والانتفاع بها تم اعظم لما فيها من الاطلاع على فهم الراوي
فانه معتبر ولو في الترجيح والاشارة الى قرائن الاحوال وعن الخامس ان الفائدة غير منحصرة في
التقليد فكم هناك من فائدة ولو لم يكن الا معرفة مواقع الاجماع واطوار الاستدلال وكيفية الاستنباط ورد
الجزئيات الى الكليات والتنبيه على الفروع الغريبة التي تزايد تلاحق الافكار لكفى والافتى ضبط الاحكام و
وضع كل في بابه ليسهل تناوله على مقلديه كفاية بلغ ضبطه هو لما اجتهد فيه من الاحكام او لتكون داعيا
الى الاجتهاد في كل حكم حكم وتكرار التاليف لاعادة النظر لاحتمال التغير بسبب ما يعرض من الرسوخ في العلم

يوما فيوما لشدة بذل الجهد والاستمرار على المزاولة حفظا للدين وقضاء عن الشريعة وعن السادس ان من لم يكن
فيهم مجتهد كمن لم يكن فيهم كتاب او كان ولم يكن فيهم من يدرك ما فيه فكم من مقام لا يدركه العلماء فضلا عن العوام ثم ما يقول
هؤلاء في عويصات المسائل التي لم يتضمنها كتاب في الوقائع التي تتجدد يوما فيوما بحيث لا يقدر استنباطها من الكتب
الا العلماء كمسائل الحيض والرضاع وكم من حادثة تقع لا يوجد لها في الكتب الفقهية ما يستنبط منه وانما يرجع بها العلماء
الى الاصول ثم ماذا يصنعون باهل القرى والاكراد والاعراب وغيرهم من اهل البلاد النائية من بلاد الاسلام تراهم
يضعون لهؤلاء طرقا من لتعرف الاحكام تلك لخرجوا بهم عن الدعة وكلموهم على مشقة الطلب كلا ان لهؤلاء ومن اهم
طرقا اوضحت محجة الشريعة وقومها حكم العقل من نأى عنهم المجتهد وجب عليهم النفر اليه والوفود عليه فان قام به البعض
ونفقه لرجع اليه الباقون فذاك والا اثم الكل كسائر الواجبات الكفائية وان لم يكن الوصول لبعد المشقة او لم يكن
هناك مجتهد اصلا وما كان لحجة الله ان يهمل رعيته حتى يهملوا اطلاب العلم ويجمعوا على ترك اعظم الواجبات
فحينئذ بذل الجهد فيما يقوى به الظن من النظر في الكتب والاخذ بما اجمعت عليه كلمتهم والا فما فيه الحائط للدين والا
فما اتفق فان لم يكن هناك كتاب فما يقوله اهل التقوى والورع منهم مما سمعوه او راوه سواء بشرط ان يكون
هو الاحوط وبالجملة فدينهم الاحتياط وهم في خلال ذلك يسالون عن الفقيه او من سمع منه ويتطلبون الحكام
انه من معادنها وليسوا في شيء من ذلك مقلدين بل ذلك مبلغ جهدهم ومنتهى وسعهم هذا اجتهادهم كالفقيه
ياخذ باقوال الرواة والمعدلين والجارحين واهل اللغة او تعرض له الواقعة ويضيق الوقت عن الاجتهاد فان عليه
ان يرجع الى غيره من حي او ميت ويحيل نظره حسبما تقتضيه الحال ويأخذ باغلب عليه ظنه وليس ذلك بالتقليد و
انما هو الاجتهاد اذ لا طريق له الا ذلك وذلك مبلغ جهده وبالجملة فهذه مراتب متفاوتة ليس لاهل المرتبة التي
ان ياخذوا بما ابيح للضرورة للاخرة العلم ثم الظن بالاجتهاد ثم التقليد للمجتهد الحي الفاضل ثم المفضول ثم
الميت بما فيه الحائط ثم على الاطلاق ثم الاحتياط وفي كل مرتبة مراتب يقتضيها امر واحد وهو ان لا يترك الظن
الاقوى الى الاضعف وعن السابع ان ما جاء من ان كان رواية قول او فعل او تقرير فان كانت الرواية
لم تمت بموت راويها وان كان هو الفقه والاجتهاد ببذل جهده فيما بدر من قول وفعل او تقرير او اتفاق كلمة
الاصحاب او استمرار طريقتهم ثم بفتيهم فذلك اول الكلام وعن الثامن ان ليس الكلام في نقلة الاخبار
وحملة الاثار انما الكلام في المجتهدين الماخوذ عليهم باتباع ظنونهم واي دخل للتوب والبعد في الاخذ والاعراض

انا يدور امر التقليد على الاهلية كان في الصلوة الاولى اهلا فتبعه وخرج في الثانية فاوض عنه قبل الاذان ذلك في
الحكم عند بلوغه الى الثانية او عدل الى خلافه او حق ان نقول هناك فقد صليت على الاولى فاكثر الاصل الثانية على
خلافه وعلى ذلك متى تبدل فان كل صلوة متصلة باخرى ام تقع بفاصل الليل ما كثر او ثران يتبع هذا مشكله
ولكنه الدفاع عما ليس عليه حجة يوقع في كل مهواة وعن الناسخ بالفرق الظاهر الذي لا يكاد يشتبه على احد
بين الرواة والمجتهدين سلمنا ولكن متى جاز للمقلدين ان يعدوا الى الاخبار فياخذ كل واحد منهم بما شاء من خبر
وعن العاشر ان منافع العلماء على الخلق فمنها دلالتهم الناس على المعارف الحقة بالبراهين الى طمع وانقاذ
الضعفاء من امواج الشبه بايضاح الحق وازالة الشكوك حتى يكشف لهم عن الحجة ويسيروا امنين مطمئنين ومنها
دلالتهم على انه تعالى والسلوك بهم اليه في الاعمال وتعويدهم على افعال البر من صيام وقيام وصدقة وتلاوة وملازمة
المساجد ومجالس العلم والوعظ ومجانبة اهل اللهو والبطالة والترغيب في الاخرة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وكل ما يتقرب الى الله سبحانه وتعالى وغير ذلك من افعال البر ومنها تعليمهم احكام الشريعة من واجب وحرام وغير ذلك والاولان
اللذان عليهما المدار في التدوين على سعتها وجلالة قدرها لاصالتهما وابتناء الاخير عليهما لا يدخل عليهما الموت
النقيصة شيء من انواع الخلل اصلا واما الثالث فاقامت عليه القواطع من الاحكام الوضعية والتكليفية بما كان
لتختلف فيه المجتهدون فاذا مات ورجع في غير الضروري منه الى الحي كان عاملا ايضا بما تعلم منه وان كان من
جهة موافقة الحي ولم يسعد في لطف الله تعالى ان يشركه معهم لانه هو الاصل فيما لم يقم عليه القاطع من الظنيات فاو فيه
فيه الحي وهو الغالب كذلك ولم يبق الا ما خالف وهو النادر واما ما تعلق به صاحب الوافية فالظاهر ان
كتاب يوم وليلة كان اصلا من اصول الاخبار جمع فيه ما جاء عنهم في عمل اليوم والليلة على ما هو الغالب في مؤلفاتهم
بل ما تحققنا الى الان ان احدهم الف في ايامهم عليهم السلام كتاب فتوى اللهم الا ان يشتمل عليها مع ادلتها وذلك
ان ما يستمعه احدهم من الاخبار يثبته او يستجيده فيجمعه هو فتواه والفرق ليس بالامر الاغلب سلمنا انه فتاوي
مجرده لكن لا نذعن ان الفقيه اذا مات صارت فتاويه باطلة مخالفة للحق والواقع انا قلنا ان العامي الذي لا يعرف الحق
من الباطل لا يجوز له الاخذ بها حتى يستام مجتهدا اخر ليأخذ بما صح لديه منها ويهمل ما لم يظهر له وجه صحته ومن الجائز ان يكون
جميع ما في ذلك الكتاب صحيحا مطابقا للواقع كان اخذه يونس مع ما اشتهرت عليه طريقة الشيعة وعرفت ال محمد
سيما وهو كتاب عبادة واكثر ما يذكر فيه المستحبات من الاعمال والادعية فلذلك شهد ابو جعفر وابو الحسن عليهما السلم

بصحته ثم لما شهدا بصحته صار جميع ما فيه خبرا واحدا جاء عنهما وصح للمجتهد التعلق به فضلا عن المقلدين بل
قد يقال انه لما صار بمنزلة الخبر كان نسبة الكل منهما الى نسبة الاخبار كان امتنع تعلق المقلد به كما يمتنع عليه التعلق بالاخبار
انما هو اعم ما خوذ بمن لا يكلف بجمع لا من جميع والانهم خطاب بل البعض بالحكم اليه ملحقا واما ابن بابويه فبعد تسليم
انه لم يرد مقلديه بل من ياتي من ساير الامصار فاتى الرجل من غيرها منهم ان ينبه على صحة ما جمع واطمينان نفسه به وتعويله عليه بعد
رايه وتعلم طريقته على ان فتاوي ابيه عنده بمنزلة الاخبار بل عند غيره ولهذا كانوا اذا اعوزتهم الاخبار يتلقونها بما نقلوا
من طريقته انه ما كان يفتي الا بمضمون خبر صح لديه واما الامر بالرجوع الى محمد بن مسلم وابن شاذان وغيرهما
فلا ريب انه لا يتحقق في مثل هذه الاحوال الحيوة وما كان احد يفهم ان المراد التمسك بفتاويهم بعد الممات او ما هو اعم من
ذلك كيف والسؤال انما هو عمن يرجعون اليه مع ان التمسك هنا كاف في المنع ثم ان هؤلاء الذين اجازوا التعلق
التعلق بكلام الموتى منهم من اجاز ذلك مطلقا ومنهم من شرط ذلك بعدم الحي وبعضهم اشترط ان يكون اخذه عنهم
حال الحيوة وحكي عن بعض الفضلاء انه قال في هذا المقام الاشبه ان يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد الحي لم يجز له الاستفتاء
عن الحي سواء كان عن حي او ميت لانه مامور بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى
الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد
من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين وانت
بعد ان عرفت ان الاصل هو المنع من الاخذ بالظن الا ما قامت عليه الحجة واقصى ما دل الدليل على جواز الاخذ عن
الحي او من يحكي عنه لم تصغ الى هذه الاستحسانات ومن طريف ما وقع لصاحب الوافية انه قال في هذا الفصل
الذي يختلج في الخاطر في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة
كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده ميتا كان او حيا ولا يتفاوت حيوته وموته في فتاويه واما من لا يعلم
من حاله ذلك كمن يعمل باللوازم الغير البينة والاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر له كثرة
اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام ان قليل الغلط في هذه الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط
والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا ما يشتبه الظني بالقطعي وربما يشتبه المحال فيتوهم
جواز الاعتماد على الظن فيها فيكثر فيها الاختلاف ولهذا قل ما يوجد في مقدمات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع
بل مقدمة لم يذهب احد الى منعها وبطلانها بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى الاختلاف

الاخبار فان قلت فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضا على اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك
اذا حصل الجزم باللزوم او اللزوم تحصيل الجزم بالحكم الشرعي ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول هذا كلامه فليقض منه
العجب ان هذا المكوص عن طريقة الاجتهاد الا طريقة اهل الظاهر ان كان لا يؤخذ الا بمنطوق الخطاب او باللازم
البين بحيث كلما خطر خطر ولو في الكم بمفهوم الاولوية فقد ذهب معظم الدلالات التي عليها التعويل والمحاورات مما ثبت
حجيته وما لم يثبت وهل الشارع في خطابه الا كغيره بل هو لمكان بلاغته وحكمته اشد مراعاة للمفاهيم والكنايات من غيره
افترى ان الناس اذا قال احدهم لوكيله اعط ان كان عالما فهموا منه مدلول الاشتراط وانه مانع من الاعطاء مع
الجهل واذا قال الشارع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا لم يفهموا منه ذلك وقد مرت هذه المباحث مستوفاة في ابوابها
ليت شعري كيف صح له الزام المجتهد بمنتهى ظنه بعد بذل الجهد وحظر على العامي ان يتبعه لغير بينة على غير شيء سوى
وقوع الخلاف في تلك المقدمات ان وقع الخلاف في بعض تلك المقدمات من البعض مع قيام الحجة على بطلان
قول المخالف فجميع مقدمات هؤلاء الذين يدعوا الناس اليهم وبنوا عليه طريقتهم في الاعراض عن اكثر الدلالات
والاصول والاجماع وكيفية الترجيح مما وقع الخلاف فيه ايضا بل المخالف هنا هم الاكثرون ولهم الحجة الظاهرة
ام كيف اوجب على الناس الرجوع الى الكتاب من الاكثرة الفقيه وليس فيه الا قليل فتاوي وان كان وبين
اظهرهم مثل السيد والشيخين وابن ادريس والمحقق والعلامة والشهيدين ان هذا لهو البلاء المبين ومن الغلط
نسبة كثرة الغلط الى المجتهدين حتى بني على ذلك المنع من تقليدهم لاشتراط التقليد بقلة الغلط وذلك ان
المانع من التقليد انما هو ان يكون مغلطا على اصوله وقواعده بمعنى انه لا يحسن التطبيق ويغلط فيه كثيرا وقد
اجل ائمة المجتهدين عن هذا الا ان القواعد التي يبني عليها اكثر الاحكام ما يتاح لها مانع ويتفق فيها مخالف وح
فيكون الحكم الذي بناه على القاعدة الممنوعة غلطا عند المانع فكان الغلط عليهم هو الغالب انما الغلط ذلك
الذي يتبين انه مخالف للواقع **فصل** المعروف من مذهب اصحابنا ان العامي وهو الذي لم يبلغ
الى رتبة الاجتهاد فرضه تقليد المجتهد وانه اذا اهمل بطل عمله وان اصاب وخالف في ذلك بعض المتاخرين
فمنع تارة من وجوب التقليد واخرى من بطلان العمل مع الاصابة وان اثم بترك التقليد وربما تجاوز في هذه
الحدود وحكم بصحة عبادة الجاهل مطلقا واول من فتح هذا الباب شارح الارشاد المحقق الاردبيلي قال ره في الكلام
على وجوب العلم بدخول وقت الصلوة ما لفظه وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك

بصح
مالم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهلها بل لو لم ياخذ من احد فطنة كذلك وفعل فانه
ما فعلوا وكذا في الاعتقادات وقال في الكلام على وجوب معرفة واجبات الصلوة اعلم ان الذي تقتضيه الشريعة
السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والظن انه يكفي الفعل على ما هو المامور وفي الاخبار اشارة اليه خصوصا
في مسائل الحج اذ الظاهر ان الغرض ايقاعه على شرائطه المستفادة من الادلة واما كونه على وجه الوجوب فلا ثم
قال وعلى تقدير الوجوب لا يلزم البطلان على تقدير عدمه خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه
بدليل مع عدم كونه وظيفته وكذا المقلد الذي لا يجوز تقليده قال ولا يخفى في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة
الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الوسائط مع انهم ما يعرفون
العدالة ومعرفتهم اياه واخذهم عنهم في العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة ويحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات
وهم الان ما حصلوا شيئا وليس معلوم لهم العلم بالشياع بان فلان عدل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالمعاشرة
ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده ايضا لعدم العلم
بالتكليف بها الفهم يمكن فرض الحصول في تصحيح التكليف ولكن فقد لا يكون والمراد اعم والحاصل انه لا دليل يصلح
الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم له بل الظاهر انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب كيف كان ولو بدليل
ضعيف باطل او تقليد كذلك ثم استدل بان هذا الايجاب لم ينقل عن السلف وانهم كانوا يكتفون بمجرد
الاعتقاد وجعل صورة الوجوب وتعليم النبي صلعم مع اشتمال الصلوة على ما لا يحصى من الواجبات والمندوبات
وترك المحرمات وسكوت الائمة عليهم السلم عن اصحابهم في ذلك قال وبالجملة الظن قوي على ذلك من الامور
الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع مفيد له وان لم يحضر في الان كله وان امكن الوجوب على العالم الممكن
من العلم على الوجه المشروط وقال السيد الشريف الوصفي من الاحكام يجعل شيء سببا او مانعا او شرطا الظاهر
عدم احتياجه الى الاخذ من مجتهد او غيره على انها ما جعلها الشارع سببا وشرطا ومانعا يكفي في صحتها فعلها مطابقة
للواقع واما الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تعالى فلا بد من العلم بكونها مرضية عنده لتقرب اليه
وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الافعال القلبية التي لا يبحث عنها الفقهاء وان ورد بها الشرع كالتحلي بالاخلاق
الحسنة والتخلي عن الصفات الرذيلة فيحتاج المكلف في الاخر من يخبره عن الله تعالى عز وجل ان الفعل الفلاني بصفة
كذا وكذا والترك الفلاني مما يتقرب به الى الله تعالى والمخبر اما ان يكون النبي صلعم او الامام ع او غيرهما بالنقل عنهما فاذا

فعل او ترك على النحو الواقعي معتقداً ان الشارع امر ونهى فقد حصل للنفس كمالها من القوة العلمية ولا القدح في حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه كما اذا اخبر بعبادة وسنده الى الشارع كاذبا واتفق ان طابقت الواقع وعمل احد بمقتضى خبره لا لوثوق ان ثمرة العبادة هي التقرب من الله تعالى وهي تحصل بقصد التقرب الى الله فلو فرضنا ان احداً فعل فعلاً غير مطابق لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب يلزم حصول هذا الكمال فلم يشترطتم ان يكون مطابقا للواقع لانا نقول قصد التقرب مع اعتقاد المطابقة بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب كما قلت لكنا نقول كل فعل ليس ما يحصل به الكمال المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع من الهيئات مدخل في التكميل وان لم تبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات وثلاثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به لو فعل اربعا كما ترى كيفية تركيب الاطباء للادوية حيث لو زيد او نقص في الاجزاء لم يؤثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها ثم قال وبالجملة لا دليل على ان الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا ماخوذين منه او من الامام او المجتهد لا غير وان سنده لغير الامام عم وحصل لنا الاطمينان من قوله غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا الوجه واجبا خارجا من العبادة ويكون تاركه اثما لا جله وترك الامر الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت العبادة باجزائها وشرائطها وقعت على النحو المقرر وفي الحسن المشهور اعني قوله عم من بلغه ثواب من الله على عمل الخبر اشارة الى ما قلناه ۰ واحتج السيد نعمة الله على ذلك بامور الاول ان ظاهر الاخبار هو ان الجاهل معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قوله عم وضع عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله الناس في سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون كثيرة مستفيضة بل متواترة والجاهل ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج والصيام وتحريم الزنا واللواط وبعضها ما ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه وبعضها ما وقع فيه الخلاف واما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما الثاني فالمشهور انه كالاول ايضا وخالف فيه بعض المحدثين واما الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو الاقوى ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل الثالث انه يستلزم لو وجب على الجاهل التعلم حتى اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة المتمكنون من الحكم يبعثون للجهال من يعلمهم ومنه قول امير المؤمنين عم في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه واحمى مواسمه

الثامن

من ذلك حيث الحاجة اليه من قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة وروي ان المسيح راى خارجا من بيت عبادته فقيل اين تذهب يكون هاهنا فقال انما يأتي الطبيب المرضى فقال اذا اطلبتم عبادة الجهال بترك التعلم فاطلبوا عبادة العلماء بترك التعليم اذا اتقوا عبادتهم في الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي عن ضده فيكون المقتضية من عامة البلوى الرابع ان كثيرا من جهال الناس وطوائفهم من اهل الصحاري والقرى البعيدة عن مدارس العلوم والعبادات تعلموا اشياء من الطاعات والعبادات من ابائهم ومن هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا هو الواجب عليهم لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا اثمين بترك غيره الطلب له وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف الغافل وح فان كان وجوب هاهنا فانما هو على الفقهاء الاعلى مثل هؤلاء الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ابقاه الله الى ان المستضعفين من الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن نأى عن بلاد الاسلام ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف لا يكون المستضعفين من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه عليه الاكثرون الا انه غير بعيد عن تتبع الاخبار الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة وبين من لم يحصل ما صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل ولو جمعت الشرائط ولكنه لم يأخذه عن المجتهد الحي وان اخذها من الفقيه الميت فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في تلو الكفار وتحت طبقاته بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار الناعية عليه بالكفر فلزم ح ان يكون عامة الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو صلوا ولكنهم اخلوا مثلا بان لا اتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوه مما وقع فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي والاحكام عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم واما هم فياويلهم في الدنيا والاخرة السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي اعصار النبي صم والائمة عم لوجدتها متوافقة في شان العوام والعلماء في المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه الذي يقطع على عبادته بالصحة في هذه العصور لو دققها ابن ابي عمير الصادق عم لعابها عليه كما عيب على ابن عيادة العامي والذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الامامين الصادق والكاظم عليهما السلم وممن شهد له بالثقة واجماع الصحابة على تصحيح ما يصح عنه ومع هذا فقد روي عنه في الصحيح انه قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال

الخلق في ح

فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم يأتي عليه ستون سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابني في نفسي الذل فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام ابو عبد الله عليه السلم مستقبل القبلة الحديث قال ع وانما قال ما اقبح بالرجل منكم وقوله بحدودها تامة مشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان من جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عليه ببطلان ما مضى من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب قضاؤه عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من مثل حماد مع ملازمته له عليه السلم فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس ومن هو في اقاصي البلدان والصحاري السابع ان قدماء الاصحاب كالشيخ واضرابه وكثير من المتاخرين وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في صحة العبادات من غير حاجة الى التعرض لوجهها من الوجوب والندب فالعوام اذا اتوا بالعبادات على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعي فالذي يوجب عليهم بطلان العبادات الا ان يقولوا ان كون قصد القربة كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيقال لكم ان ما تعلمتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها فالجواب الجواب الثامن قولكم ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها قد ورد النهي عنها ما معنى الجاهل باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة من ابويه ونحوهما وكان على القانون الشرعي بان يأتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على وجه القربة تكون عبادته صحيحة مجزية وان لم ياخذها لا من الفقيه الحي ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل المذكور وهو ان الجهل باعدادها وما انعقد عليه الاجماع من ركوعها وسجودها ونحوهما فلا يعذر صاحبه واما الجاهل بما في كيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور ان كان ممن يقبل العذر في حقه التاسع ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى ومن في طبقتهم من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على منصف وحجة ان ما كانوا ياخذون الجهال بما يقولون روي ان مولانا امير المؤمنين عليه السلم راى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة قال تلك صلوتك فاني في الصلوة الاخرى فقال عم يا ابا حسن هذه الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هي الاحسن لاني صليتها من خوف الله تعالى وهذه من خوفك ومضى عنه ونحن نقول قد ثبت بالادلة القاطعة والبراهين

الذل في

علته

الساطعة وجوب الرجوع الى الامام في احكام الشرعية بالطريق العلمي وان الظن لا يغني من الحق شيئا ليفيد عذره غدا اذا سئل عما كان يدين به الا ما اخرجه القاطع لرجوعه الى العلم وقيام العذر به واقصى ما حكم الاجماع وثبت الفروض جواز رجوع العامي الى المجتهد الحي فاما الى الميت او بالظن لنفسه فلم ينعقد عليه اجماع بل الاجماع على خلافه الا من هؤلاء المتاخرين الذين سبقوا به وكيف كلف الحكيم بالاحكام ثم لا يكلف بالرجوع الى اربابها وحملتها من عنده ليت شعري اذا كان العوام مكلفين مع قدرتهم اسالي الشريعة وليسوا قادرين على الاستقلال بها فالى من يدعوهم الى غير اربابها وليس الا المجتهدين ولو لم يكن في ذلك الا ما جاء عنهم في فرض العلم ووجوب طلبه حتى جعله في الكافي بابا واسعا للكفى كقول النبي صم في عدة اخبار طلب العلم فريضة على كل مسلم وقول علي عم الا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به ثم قال فاطلبوه وقول ابي عبد الله تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي وقوله عم فيما روى المفضل عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وقوله عم لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وقوله عم لمن سأله عن رجل عرف هذا الامر ولزم بيته ولم يتعرف الى احد من اخوانه كيف يتفقه هذا في دينه وسئل ابو الحسن عليه السلم هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا وكفى كثرة هذا ما تخاص في عدة اخبار من تقسيم الناس والنهي عن الثالث او الرابع فقد ثبت وجوب الرجوع الى العلماء واما بطلان العبادة مع الاصابة فنقول ان مجرد الاتفاق في الاصابة غير كاف في الصحة بدليل ان الشارع والاخذ بالمرجوح لديه لا يقع عبادة وان اصاب اجماعا حتى من هؤلاء مع انه يجوز ان يكون ما جاء به هو ما كلفه الله به وما ذاك الا لاختلال شرط والمعلوم من ذلك انما هو كون العمل راجحا بالطريق الذي هي الرجوع الى المجتهد وما عداه غير معلوم فيكون الصحة غير معلومة على ان المقام لا يخ عن اجماع فانك لو تتبعت كلامهم لم تكد تعثر على مخالف وقد وقعت حكاية الاجماع في كلام السيد الاجل الرضي السيد المرتضى رضي الله عنهما واقره عليه اخوه وذلك ان الشهيد حكى في الذكرى انه سأل اخاه عن حكمهم بصحة صلوة من صلى في الثوب تماما وهو جاهل فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية وفي كلام الاردبيلي اشارة اليه وكفاك في ذلك ما جاء عنهم عم في العمل بغير علم حتى عقد له ايضا في الكافي بابا كقوله عم العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا الى غير ذلك وقال صاحب الذخيرة عند قول العلامة ولو صلى الظهر قبل الوقت عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلوته ما لفظه لو اتفقت صلوة الجاهل في الوقت

صلوة
فان قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف الموقت لكنه جاهل بالوقت لعدم مراعاته له فالظاهر بطلان
على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة لانه لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة نعم
ان قيل بعدم اشتراط ذلك في الصحة وسقوط التعبد بعد القول بالصحة ههنا وان قصدنا بالجاهل من علم وجوب
رعاية الوقت لكنه غير عارف بالوقت فالظاهر البطلان ايضا على القول المذكور بالتقريب السابق وان قصدنا
به الجاهل بوجوب رعاية الوقت ففيه اشكال ثم قال ان احد الجاهلين يعني من صادف لصلوة الوقت ومن لم يصادف
ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب او لا يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر
وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى في كل واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الى
الارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليها ومعلوم فساده بالضرورة وعلى
الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت
وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن
المقدور في استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه البرهان على انطباق العدلية في كل زمان ومن هذا الدليل يثبت على ما
نهيه ولقد اغرب الصدر الشريف حيث اقدم على التزام الشق الثاني من الترديد واستاج القول بصحة عبادة الجاهل
وان خالفت الواقع بناء على ان الجاهل بالاحكام غير مخاطب بها وان هذا السواد الاعظم انما يدعون الا ما بلغهم
من الاحكام وان كان من كل الف واحد فاذا جاؤا به فقد خرجوا عن عهدة التكليف وكانوا من اهل الطاعة وان
علموا ان للشريعة اربابا وحملة وان لهم صلوة ليست كصلوتهم وعبادة ليست كعبادتهم حتى اذا عتب على صدهم عما انه
قال كن اعوام هذه صلوتنا اترون ان نصلي صلوتكم وسياتي ما في ذلك في الجواب عما تعلق به ونقل عن الشهيدين
الاحتجاج بامور منها ان اكثر واجبات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه كالسورة والتسليم و
الاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد المقلد الوجه الراجح عند ذلك
الفقيه ومنها ان العبادة التي يوقعها المكلف جاهلا باحكامها مما ورد النهي عنها والنهي في العبادة يستلزم الفساد
وذلك ان الجاهل غير معذور الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والاتمام واما ما تعلق به هؤلاء
فالجواب عما تعلق به شارح الارشاد اما من دعوى صعوبة العلم لعدم معرفة المجتهد وعدم الاطلاع على عدالته مع عدم

معرفة ماهية العدالة فاهل الدين والورع في كل قوم مشهورون معروفون لا يخفون على احد ومن لم يعرفهم باعيانهم
لم يخف عليه بيوتاتهم وقراباتهم وطوائفهم ومجامعهم فاذا رجعوا اليهم دلوهم على من يا خذون عنه ويرجعون اليه في
دينهم وكفوهم مؤنة معرفة العدالة لان ما عدله هؤلاء الثقات في نفوسهم هو العدل واما حديث
السلف فالذي استمرت عليه طريقة المسلمين على قديم الدهر انما هو الانكار على ما اطلعوا عليه في اعتقاد او عمل
وان دق اللهم الا من لا يجترى به في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان ممن قال فيه الله عز من قائل كانوا لا
يتناهون عن منكر فعلوه من غير ان الفاعلين هناك معذورون واما انتظار النبي صلى الله عليه وآله في التعليم وعدم الاستقصاء
لجميع الاحكام فاما الواجبات والمحرمات فمحال ان يدعو منها شيئا وقد امر بتبليغه واما ما عدا ذلك فكان يؤديه
الى الناس بحسب استعدادهم وما كان ليقضي الى كل احد واما الائمة عليهم السلام فاسكتوا ابدا ذ قالوا العلم فريضة
على كل مسلم الى اخر ما سمعت ولو لم يكن الا قول ابي عبد الله ع من لم يتفقه لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له
عملا لكفى وقد اخذ عليهم الله عز وجل ان يعتزوا على المقصر في اعتقاد او عمل من اصحابهم ثم يعظوا وهم الامرون
بالمعروف والناهون عن المنكر وما بعد انكار ابي عبد الله ع على مثل حماد صلوة لترك بعض المستحبات من الهيئات
واما ما تعلق به من الاشكالات فصارى امره تاويل دلالة الايات الى نصوص قاطعة كان يتوقف في الاول

واما ما ذكره الصدر فلا كلام في ان اثار الاحكام الوضعية لا تتوقف على العلم بكون الشارع هو المقرر لذلك فضلا عن
الاخذ عن مجتهد فمتى حصلت لشيء من صيغ العقود والايقاعات بقصد الايقاع وقع ما رتب عليها من بيع او نكاح
او عتق او طلاق او نحو ذلك علم بان الشارع هو الذي قرر ذلك ام لم يعلم انما النزاع في الشرعية والتقرب
بما يتعلق به من الاعمال وقد كفانا الشريف سكاره مؤنة الجواب بما ذكره في الجواب عما استشهد به اذ كما جاز ان
يكون لخصوصية ما قرره الشارع من الهيآت مدخل في التكمل وان لم تبلغه عقولنا كذلك يجوز ان يكون لتلقيه من
نصب والدخول البيت من الباب التي فتح مدخل في ذلك مضافا الى ما ذكرناه وكفاك منها قوله ع فيمن تحاكم
الى الطاغوت ان ما ياخذه سحت وان كان حقا واما الحسن المشهور فليس من هذا في شيء واما ما تعلق به
السيد فالجواب اما عن الاول فالذي نطقت به الاخبار فضلا عن الظهور مؤيدا باستمرار طريق المسلمين

الملبين فضلا عن

على الاجابة والنكير عند بدئه التقصير وجوب العلم على كل احد كما سمعت وقد جاء عنهم ان الجاهل لا يعذر
الا في القصر والاتمام وما جاء في الاخبار من وضع ما لا يعلم به فالمراد به موضوعات الاحكام كالحرام تعلمه حلالا
والنجس تحسبه طاهرا كما فهمه الاصحاب قديمهم وحديثهم جمعا بين الاخبار مع ان فهمهم حجة ومنه يظهر الجواب عن
الثاني اذ قد ظهر مصداق تلك الاخبار وليت شعري كيف يستجاز دعوى سقوط اكثر التكاليف عن اكثر
الناس ليكونوا مصداقا لقوله ع وضع عن امتي ما لا يعلمون حتى يكون اشد الناس جهلا ابرءهم ذمة قل
ابا ذا استثني القسمين الاولين من افراد جماعة العذر الا بالاجماع وقد اجمعنا في الثالث ايضا وتشكيك
بعض المتاخرين لو قدح فيه لقدح تشكيك من ذكر عنه بعض المحدثين وكانه صاحب الفوائد في الثاني سلمنا
ان المراد ما هو اعم اي من الاحكام وموضوعاتها على الاطلاق ولكن ليس المراد بغير العالم من لا يعلم الحكم بخصوصه
وان كان يعلم ان في امر حملة الدين تكاليف جمة واحكاما كثيرة وقنع بما عنده اما حياء او لعدم مبالاة
او لاقتداء بمن سلف من ... او بغيره من امثاله او لاستعظام ذلك في نفسه او لكثرة مشاغله او نحو ذلك وهو
في ذلك كله معترف بالتقصير حيث لم يسلك سبيلهم ولم يقتد بهم حسب عليه السواد الاعظم كلا ليس هذا
بجاهل بل هو عالم على سبيل الاجمال انما الجاهل ذاك الذي لا يعلم تفصيلا ولا اجمالا كالمستضعفين من البله الذين
لا يتوهمون ان هناك غير ما في ايديهم كما يتطلبون وكمن نشأ في بلاد الشرك او في اقاصي بلاد الاسلام في مفازة
او شقة جبل ثم لم يسمع الا ما تلقاه من

يعرف



وقد امره الله تعالى بان يامرهم قال عز من قائل قل فانظروا ثم ان في مرائه لهم بذلك ما يغني عن امره قال او لم يتفكروا
في خلق السموات والارض قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وقد كثر امثال ذلك
في الكتاب وهو يتلى عليهم بكرة وعشيا فما كان ليخفى امره على احد على ان المشهود عليه لا يكون الا مقطوعا به معلوما بل محسوسات هذا و
ليس المدار في ذلك على التلفظ بل على ما في النفس واللفظ انما هو للكشف فكان الشاهد مخبرا بالقطع ولا يكون الا بالنظر
ولم لا يقطعوا وقد شاهدوا من المعجزات ما يأخذ بالاعناق مضافا الى ما انبث في العالم من الدلالات افيكون بعد هذا عليهم
القطع الحاصل عن النظر كما هو او ابى بل الظاهر ان حدهم لا يتقدم على البرهان الا وادلة تعوده والامارات تسوقه و
عن الثانية بان النظر لا يتوقف على التدقيقات الفلسفية كي يعتاص امره على الصحابة خصوصا وقد فازوا من القرب
والمشاهدة بما يكفيهم المؤنة وعن الثالث ان الاعتقادات منها ان احدها ما يجب على كل احد البتة ولا يعذر فيه مكلف على
حال وذلك كوجوده ووحدته وعدله وحكمته الثاني ما لا يجب الا اذا عرض الشك فيه كعينية الصفات وحدوث
الاجسام ووجوب اللطف وما ذكره من الثالثة ثم انا لا ننكر دخول كل اعتقاد واجب في الايمان وليس الكلام في ذلك بل
ان الاعتقاد الواجب هل يكفي فيه التقليد ام لا والظاهر ما يقتضيه كلامكم عدم وجوبه فان تعلقوا بانه ما كان يسأل عن القدرة
والعدل والحكمة ايضا قلنا لظهور ذلك بعد العلم بالوجود والوحدة او انه كان يقنع منهم بذلك بادئ بدء ثم يبين
لهم تفصيل الواجبات من اصول وفروع وعن الرابع ان الجدال المحظور انما هو ما كان بالباطل كما قال تعالى وجادل الذين
كفروا بالباطل دون ما كان بالحق فان ذلك مأمور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وكيف
يكون النظر منهيا عنه وقد امتلأ الكتاب بالامر به والثناء على فاعله والذم لتاركه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا وقد سمعت بعض ما جاء في التارك وكيف يجوز على العقلاء ان يكون اسلامهم عن نظر كما يظن بالصحابة
واهل البدو ان ايمانهم كان كذلك ان ذلك ليس سوى النظر ولم تنقل المناظرة في ذلك عنهم كما في الفروع لظهور الامر لديهم فلا
يختلفون وعن الخامس ان مظنة الخطاء انما هو التقليد وكيف يكون النظر مظنة للخطاء وهو يعلم ما في نفسه ان خاف
الزلل فليحسن النظر وليتجنب العصبية ومتابعة السلف ومحبة المألوف وما كان الحق بعد ذلك ليخفى خصوصا في الاعتقادات الحقة
وقد امتلأت بادلتها السبل وعن السادس ان الامر بالعكس فان الاستدلال على الفروع كتتبع الاعداد واستعداد
وجهد واجتهاد ومؤن لا يكاد يكفي لو كلف به سائر الخلق النظام وتعطل الكون بخلاف الاصول فان الادلة عليها ظاهرة
الطرقات والناس فيها من قديم كان تكليفهم فيها على نمط واحد من غير فرق كما يعرف الجواب عن السابع هذا وقد احتج من اوجبوا على المنع

[illegible]



